



# ديكارت



الدكتور عثمان أمين





أعلام الفلسفة

---

# ديكار্ত

تأليف  
الدكتور عثمان أمين

الطبعة السادسة

مزيدة ومنقحة

مطبعة الطبع والنشر  
مكتبة الأنجلو المصرية  
١٦٥ شارع محمد فريد - القاهرة

١٩٦٩

الطبعة الأولى : أبريل ١٩٤٢

الطبعة الثانية : أبريل ١٩٤٦

الطبعة الثالثة : سبتمبر ١٩٥٣

الطبعة الرابعة : أكتوبر ١٩٥٧

الطبعة الخامسة : يناير ١٩٦٥

الطبعة السادسة : يوليو ١٩٦٩

دار الطباعة الحديثة  
١ كنية الدين - أول شارع البشير  
٨٢٨٦ - ٨٢٨٧ - ٨٢٨٨



دیکار پست







للشهداء

تحية لذكرى الأديب الفيلسوف

عباس محمود العقاد

ع ١٠٠







## مقدمة الطبعة الأولى

ديكارت هو « أبو الفلسفة الحديثة » ، وأول من نظر إليه هذه النظرة  
فلاسفة الألمان ، وعلى رأسهم « هيجل » و « ريشلنج » . ولا حاجة بنا هنا إلى  
أن نبين ما لديكارت من خطر في تاريخ الفكر : فلقد أصاب الفلاسوف من  
الشهرة قسطاً وافراً وبلغ أثره في الأجيال شأواً لا منازعة فيه ، وما زال  
دراسة مؤلفاته إلى أيامنا هذه من ضرورات كل ثقافة رفيعة عميقة .

\* \* \*

أما منهجنا في هذا البحث ، وفيما نرجو أن يعقبه من بحوث في تاريخ  
الفلسفة ، فهو أن نحاول أن ندرس المذاهب الفلسفية من حيث صلتها الوثيقة  
بشخصيات من أبدعوها .

حق أن لكل مذهب فلسفي « معنى باطنياً » ، بصرف النظر عن الظروف  
الخارجية التي أحاطت به ، ولعل هذا مما يجعل مؤرخ الفلسفة في حل من أن  
ينظر في المذهب وأن يحكم عليه في ذاته ، دون أن يتقيد بأي اعتبار سواه .  
لكننا إذا نظرنا إلى فلسفة الفيلسوف من جهة ما تحتوي عليه من أفكار مجردة  
واتساق منطقي فحسب ، أو شكت أن تكون شديدة البعد عن حياتنا ،  
أو انعدمت صلتها بنا بتاتاً . والذي يكفل قرب المذاهب الفلسفية منا إنما هو  
تصويرها ودرسها خلال شخصيات أصحابها ، مهما يكن حظ تلك الشخصيات  
من النبوغ والطرافة . ولا جرم أن مثل هذا الدرس يرينا آخر الأمر أن أولئك  
الفلاسفة لم يكونوا يعيشون في « أبراج من العاج » ، بل كانت لهم مشاركة  
عملية في حياة الناس وشئونهم .



ولاشك أن باحث الفلسفة يهمله أن يعرف أولاً نوع الحياة التي كان يحياها ديكارت ، وكيف تكونت آراؤه ، وكيف اهتدى إلى منهجه الجديد ، وطريقته الخاصة في التفلسف ، ومبالغ مخالفتها للطريقة التي جرى عليها سابقوه من العلماء والمدرسين . ولا شك أن هذا كله مما يعينه على أن يقف على الثورة الفلسفية التي قام بها الفيلسوف الفرنسي . لهذا رأينا أن نخصص باباً لسيرة ديكارت من حيث أنها تعيننا على فهم منهجه ومذهبه .

\* \* \*

اختلفت الأقوال في شخصية ديكارت اختلافها في تأويل فلسفته . وسنعرض لهذه المسائل باليسر والنقد في الباب الثاني من الكتاب<sup>(١)</sup> دون أن نتقيد بشيء من تلك الأقوال أو التأويلات ، معلنين في مستهل هذا البحث تقديرنا لتلك الفيلسوف ذي الفكر الخصب الذي أفاض على عالم النفس روحية ثابتة ، والذي استطاع باستدلالة الميتافيزيقي الجديد أن يضع أساس الأمرين : اليقين العلمي والوجود الكوني ، كما استطاع بمنهجه ، وبفحوى مذهب ، أن يترجم عن وجه من الوجوه الخالدة للحقيقة الفلسفية .

\* \* \*

ومجال الفلسفة كما كان يخطر بذهن ديكارت مجال واسع شامل .

لذلك وجدنا الفيلسوف وكأنه لم يترك شيئاً من الميتافيزيقا دون أن يحيط به ، ولا مسألة من العالم المادي أو العالم الأخلاقي إلا وقد حاول أن يقترح لها حلاً . ولكننا ينبغي مع ذلك أن ننظر في تلك المسائل أو تلك الحلول ، لنرى أيها كان عند ديكارت جوهرية أصيلاً وأيها كان عرضياً فرعياً ، ومن أجل

(١) لعل من الخير للمبتدئ أن يستبقى هذا الباب إلى أن يفرغ من قراءة الباب الرابع .

هذا رأينا أن نقتصر على المسائل الكبرى التي يبدو لنا أنها حظيت من تأملات الفيلسوف بمنزلة ممتازة .

ونود أن نشير هنا إلى أننا إنما قصدنا أن يكون هذا الكتاب أداة نافعة للباحثين مثيرة لهمم المستزيعين : ومن أجل هذا أثبتنا في فصوله كثيراً من النصوص والهوامش ، وألحقنا به الفهارس للمراجع والاصطلاحات الفلسفية وأسماء الأعلام . فعسى أن يحقق أمنيته فيسد فراغاً ظاهراً في دراسة الفلسفة وتاريخها في مصر وفي العالم العربي .

\* \* \*

وبعد ، فغاية كل مذهب فلسفي أن يسبغ على الحياة وعلى الوجود الإنساني معنى سامياً . وليست المذاهب الفلسفية ، خلافاً لما يتوهمه البعض . مجموعة قضايا عقلية مجردة ، قد رُتب بعضها على بعض قسراً ، إنما هي بذرة حياة تنمو وتزدهر وتبسق . وخليق بمؤرخ الفلسفة أن يكتشف تلك البذرة ، وأن يتعقبها في نموها وازدهارها وبسوقها .

وكل مذهب فلسفي صادق هو « عمل أخلاقي » يتمه المرء حين يحيا ، لحقيقته لا يمكن إذن أن تكون مجردة مصنوعة ، بل حقيقته حياة وخير وجمال .

عثمان أمين

القاهرة في ٩ من أبريل سنة ١٩٤٢



## مقدمة الطبعة الثانية

يحاول المؤلف ، في مستهل هذه الطبعة ، أن يوجه وافر الشكر إلى قراء العربية الذين استقبلوا « ديكارت » استقبالاً جليلاً لم يكن في الحسبان ، ويود أن يعرب عن شكره الخاص لصديقه الأستاذ يوسف كرم مدرس الفلسفة بجامعة فاروق الأول على تفضله بنقد الكتاب نقداً علياً قيماً في مجلة « المقتطف » ( عدد يوليو سنة ١٩٤٢ ص ٢٠١ ) وصديقيه الدكتور حسن عارف والدكتور أحمد فؤاد الأهواني اللذين تفضلاً بمراجعة الكتاب ، وأدليا في أكثر من موضع منه بملاحظاتهما السديدة النافعة .

صدرت الطبعة الأولى في صيف سنة ١٩٤٢ ، ونفدت كلها في شهور قلائل ، فكان هذا الإقبال من جانب النقاد والقراء مشجعاً للمؤلف على أن يحاول تنقيح الكتاب بحيث تكون الطبعة الجديدة أقل نقصاً من الأولى ؛ فقام لهذه الغاية ببعض بحوث تكميلية حول ديكارت ، وكانت نتيجةها أن أجرى تعديلات وزيادات : وسّع الفصل عن « شخصية ديكارت » ، وأرجأ باب « تأويلات الفلسفة الديكارتية » إلى ما بعد الفراغ من عرض تلك الفلسفة ، وأضاف فصلاً جديداً عن نظريات ديكارت في « الاجتماع » ، ووسّع باب « أثر الفلسفة الديكارتية » ، كما أضاف غير ذلك كثيراً من الهوامش والمراجع والتعليقات .

وبعد ، فالمؤلف مدرك أن هذه الطبعة دون ما كان يريد ، ولكنه يرجو أن يكون الانتفاع بها مكافئاً لما بذل فيها من جهد وإخلاص .

عثمان أمين

١٤ من أبريل سنة ١٩٤٦

## من الأستاذ العقاد إلى المؤلف

حضرة الأخ الفاضل الدكتور عثمان :

أحييكم وأهنئكم بظهور الطبعة الثانية من كتابكم عن « ديكارت »  
وأعتقد أن ظهور طبعتي لهذا الكتاب القيم في مدى بضع سنوات علامة  
تهنأ بها الثقافة المصرية ويرجى منها المزيد .

وقد أخذت في قراءة الكتاب على شاطئ الإسكندرية وأنا أقول :  
بحر على بحر . فما زلت أوغل فيه حتى تضاعل البحر الأبيض أمامي ، وأصبح  
كالقطرة التي لا تنظر بغير المجهر الكبير .

زادك الله علماً وأخصب يراعك بأمثال هذه الثرات اليانعات .

المخلص

عباس محمود العقاد

١٩٤٦/٨/٢٤



### مقدمة الطبعة الثالثة

من دواعي الاغتراب أن نرى من جانب الجمهور المثقف في البلاد العربية اهتماماً متزايداً بالشخصيات والمذاهب الفلسفية ، وآية ذلك شدة الطلب لهذه الدراسة عن « ديكارت » : فقد صدرت الطبعة الأولى من الكتاب سنة ١٩٤٢ وصدرت الطبعة الثانية مزيّدة ومنقّحة سنة ١٩٤٦ ، ورحب بهما القراء ترحيباً شاملاً ، ونقدت الطبعتان منذ سنوات . ولما أردت إعداد هذه الطبعة ونجّدت المؤلفات والمراجع الديكارتية - خصوصاً بعد ما نشر عن الفيلسوف سنة ١٩٥٠ في مناسبة انقضاء ثلثمائة عام على وفاته - قد بلغت من الوفرة حداً يجعل من غير الميسور استيعابها جميعاً . .

وعلى الرغم من هذه الكثرة ، ومع أنني لا أزعّم أنني قرأت كل ما كتب عن ديكارت ، ولا أدعى أنني قلت في كتابي كل ما ينبغي أن يقال ، فإنّ لدى يقيننا حدسياً بأن أحسن كتاب عن ديكارت لم يكتب بعد ، وما زلت أشعر مع طول صحبتي للفيلسوف ، بأن كل لقاء بيننا لقاء جديد يمتعني ويؤنسني ، وقد يدهشني أحياناً بمجدته ونضرتة كما يدهشني استكشاف أمر مجهول ، وما زلت أجد ، كلما رجعت إلى نص من نصوص كتبه ، شعوراً قوياً بأنني أقرؤه لأول مرة : تلك سمة عبقريته بين العبقریات الفلسفية النادرة ، وتلك معجزة مؤلفاته بين الروائع الإنسانية الخالدة .

وفي الحق أنني أحببت هذه الشخصية العظيمة كما أحببت غيرها من الشخصيات الفاسفية من شرقية وغربية . وأنا أعلم أن من الناس من عابوا على إسرافي في حبي لديكارت ، كما عابوا على من قبل حبي للرواقيين وللفارابي

ولمحمد عبده ، وكما سيعيبون على إسرائي في حي لمارك أوريل وكانط وبرجسون ومحمد إقبال .

لعلني كنت مسرفاً في حي لهؤلاء جميعاً . ولكني أود أن أسأل اللأمن : هل يستطيع الإنسان الواعي الذي يأخذ أمور الفكر والحياة مأخذ الجد، هل يستطيع حقاً أن يفكر أو أن يعمل من غير حب ؟

على أني قد بيّنت منهجي في بعض كتبي ، ونسّيت إلى أن واجبنا ، حين ندرس آثار عظيم من عطاء الفكر ، أن ندع المناقشة والمعارضة ، وأن نكفّ عن الإنكار والمجادلة ، وأن من الخير دائماً أن نسعى إلى تقمص شخصية المؤلف واستكناه سره والوصول إلى دخيلة فكره ، وأن نحاول عرض مذهبه على أحسن الوجوه الممكنة ، وأن نصطنعه لأنفسنا مذهباً ولو في فترة البحث . واعتقادي أن توجيه النقد إلى أي مذهب لا يكون صملاً سائغاً مشروعاً إلا بعد أن يتم الوقوف عايه وتمثله وامتلاكه : فليس ثمة معرفة صحيحة من غير مشاركة روحية أو « تعاطف عقلي » ، كما يقول هنري برجسون .

حداني هذا التعاطف بيني وبين ديكرت إلى أن أتناول في الطبعة الجديدة أكثر فصول الكتاب بالزيادة والتنقيح ، فأضفت إلى الطبعة السابقة فصلاً جديداً عن « علم الجمال » وآخر عن « الدراسات الديكارتية » ، كما أضفت كثيراً من الهوامش والتعليقات والمراجع .

ويحلو لي في ختام هذه الكلمة أن أقدم أطيب التحية إلى الأديب



الفيلسوف الأستاذ عباس محمود العقاد ، وأن أزجى إليه أعمق الشكر على الرسالة الكريمة التي خصني بها عند ظهور الطبعة الثانية ، فكان لها أكبر الأثر في استنهاضي لإصدار الطبعة الثالثة ، وأرجو أن أكون عند حسن ظنه وظن القراء بي .

عثمان أمين

جامعة القاهرة

٢٢ من سبتمبر سنة ١٩٥٢

## مقدمة الطبعة الرابعة

إن في أحداث الحياة الإنسانية الراهنة وفي عبرها المتواترة البالغة ، ما يثبت فينا جميعاً إيماناً عميقاً بأمرين ، عبرت عنهما فاسفة ديكارت تعبيراً رائعاً : وهما الثقة بالله العليم الحكيم ، والثقة بالعقل البصير المستنير .

وفلسفة ديكارت هي فلسفة العقل الذي يفتح للإنسان آفاق المعرفة والعلم ، ويغزو بنوره عالم السماء والأرض . فإذا أحسن المرء استعماله ، مع دوام ثقته بالله ، استطاع أن يسخره لخدمة الإنسانية وإسعادها ، وحفظ صحتها ، وتوفير رخائها ، وتوطيد دعائم السلام بين أفرادها وجماعاتها .

منذ بضع سنوات تحدثت عن « أبي الفلسفة الحديثة » في بعض كتيبي فقلت : « لعل من فضل ديكارت على الإنسانية المفكرة أن أصبح واضحاً للعيان أن المثل الأعلى للوجود الإنساني هو تحقيق وعي الإنسان لذاته ولمكانه في العالم ، بحيث يردّ جميع آرائه إلى أفكار واضحة متميزة ، ويمتنع عن أن يقرر أو أن يعمل ما لم يكن معتمداً على أسباب صحيحة مقبولة لديه ولدى الناس جميعاً ، وبحيث يتحرى دائماً عن المسوغ الأخير لمعارفه وأفعاله .

وهذا المعنى من معاني النظر الفلسفي هو المعنى الذي يجب أن نحرص كل الحرص على إذاعته وتعميمه ، حتى يتيسر للفلسفة أن تؤدي في المجتمع الحاضر رسالتها الجليلة » .

ويسرني الآن أن أنوه بأن مفهوم الفلسفة ورسالتها الحقيقية — على نحو ما أراد لها ديكارت أن تكون — قد برزا في أيامنا هذا بروزاً لا يدع مجالاً لغموض أو إيهام في أذهان المستنيرين . وليس أدل على هذا من أن الرئيس جمال عبد الناصر حين أراد أن ينشر آراءه عن حقيقة الثورة المصرية وأهدافها ،



وجد أن الفلسفة هي خير ما يعبر به عن تمام وعينا لأنفسنا ؛ وتعمقنا في فهم بواعث أعمالنا ، دون الوقوف عند ظواهرها ، فاختر « الفلسفة » عنواناً لكتابته « فلسفة الثورة ».

أما « الموضوعة » المذهبية الجديدة التي وردت إلينا في السنوات الأخيرة من فرنسا وإنجلترا وأمريكا ، متشعبةً بوشاح « الوجودية » تارةً ، و « الوضعية » تارةً أخرى ، فما هي إلا بدعة ماجنة ، لا صلة بينها وبين مذاهب الفلسفة الخالدة ؛ ومن ثم فهي لا تلقى رواجاً إلا في مجتمعات حائرة ، ولا يطيب لها عيش إلا في بيئات متعفنة .

فذلك الطراز من « الوجودية » الفرنسية الملحدة ، الذي قرعت له الطبول في بلادنا إنما هو مذهب جماعة من المتهالكين المتشائمين أقفرت نفوسهم من الإيمان ، فأعلنوا الزندقة ديناً والقذارة فناً والبذاءة أدباً ، ورأوا الحياة سخفاً يورث القلق والضجر و « القرف » ، وأعوزتهم النية الطيبة والضمير الحي ، وتعمدوا في الدعوة إلى « مواقف » من الحياة لزجة مائعة ، فتراهم يتشدقون بالحرية ، ويباهون بالانحلالية ، ويتخذون لهم شعاراً : « لا تستح ، واصنع ماشئت » !

وأما ذلك الضرب من « الوضعية » الانجليزية والأمريكية — منطقية كانت أو غير منطقية — تلك التي جاءت إلينا في « زفة » ، وجرى بعضهم في ركابها ، وتشبث البعض بأذيالها ، فإنما هي مذهب جماعة من ذوى البلاهة والبلاهة ، حفظوا من العلوم صيغاً لم يفهموها ، وأخذوا يلوكونها في رطانة مرذولة ، ويرددونها في حذقة مفضوحة ، وعجزوا عن إدراك أي فكرة عامة ، فالتصقوا بعالم الحسيات ، واعتبروا ما عداه خرافة ؛ وأخذوا يتفاخرون بإنكار الروح ، والسخرية من العقل ، والتهجم على الفكر ؛ وتشبثوا بالأمر

الواقع فيما يزعمون ، وتعلقوا بالتجربة الراهنة فيما يدعون ، واتخذوا لهم شعاراً : « لا تفهم ، ولا تعقل ؛ وثابر على المكابرة والمقاوغة » !

هذان المذهبان الشائهان يعكسان صورة لنفوس « مهزوزة » ، جرفتها موجة القلق والتشاؤم والإحاد ، التي طغت على تيار الفكر الغربى فى أعقاب الحرب العالمية الأخيرة : ومن هنا نرى أولئك القوم المأزومين فى ضمائرهم وقد تزعزعت ثقتهم بالحياة وبالناس ، بعد أن فقدوا الثقة بالله وبأنفسهم .

ومن يدري لعل ميكروباً خبيثاً من ميكروبات « الوجودية » و « الوضعية » قد سرى فى هذه الأيام إلى ساستهم ؛ فلا بدع إذن أن تراهم يتناولون علناً على مبادئ الحق والعدل ؛ ويتخذون التآمر والغدر مطية لتحقيق مآربهم المادية الجشعة .

والآن وقد سقط القناع وانفضحت النيات ، فيجمل بنا أن لا يستهويننا من تلك المذاهب بريق زائف ، وخير لنا أن نؤمن بالفلسفات الإيجابية التى هى صديقة الوعى والعقل والإيمان ؛ وأن تتفاعل بمستقبلها الزاهر المشرق الميمون : فما جاء الإنسان إلى هذا الوجود إلا لينبت بالمعرفة ، ويثمر بالعمل .

عثمان أمين

جامعة القاهرة

أكتوبر سنة ١٩٥٧

## مقدمة الطبعة الخامسة

بفضل من الله الكريم لقي هذا الكتاب من جانب المثقفين إقبالا متزايدا على الأيام ، فأعيدت طبعاته مرات في سنوات معدودات : وتلك ولا ريب دلالة خير ، و « علامة تهنأ بها الثقافة المصرية و يُرجى منها المزيد » ، كما قال فقيدنا الكبير عباس محمود العقاد .

ومنذ أصدرنا طبعتنا الرابعة ظهرت في اللغات الأوربية دراسات قيمة عن الفاسفة الديكارتية . ولذلك رأيت أن أنوه في مقدمة هذه الطبعة بأهم ما وصل إلى علمي منها ، وأن أضيف إلى ثبت المراجع ما يحتاج إليه الباحث من بيانات مكتبية عنها :

ففي نوفمبر من سنة ١٩٥٧ صدر في باريس<sup>(١)</sup> مجلد ضخيم يقع في نحو خمسمائة صفحة من القطع الكبير ، يضم وجهات نظر عن فلسفة ديكارت هي حصيلة ما ألقى من بحوث وما دار من مناقشات بين أعضاء المؤتمر الفلسفي الذي عقد ذلك العام في « روابيومون » بفرنسا ، واشترك فيه نخبة من الديكارتيين ، مثل « ألكيه » ، و « جيرولت » و « جوهيه » و « وهيبوليت » و « ومينار » و « فال » و « مدام روديس — لفيس » « ولوفير » . وفي سنة ١٩٥٧ أيضا ظهر كتاب لروجيه لوفيفر بعنوان : « المذهب الإنساني عند ديكارت » . وفي سنة ١٩٥٨ صدر لهذا المؤلف نفسه كتاب آخر عنوانه :

---

(١) ضمن « دراسات روابيومون عن الفلسفة » باريس ١٩٥٧ (بالفرنسية)



« نقدية ديكارت » ، كما ظهر لمدام «روديس — لثيس» (الآنسة جنفييف لثيس سابقا) كتاب صغير عن أخلاقيات ديكارت .

وإني لآمل أن يجد الدارسون من شبابنا في تلك البحوث مادة نافعة للتفكير الفلسفى . وإن كنت لا أزال على اعتقادى الراسخ بأنه لا شىء مما يكتب عن مذاهب الفلسفة يمكن أن يعدل الاتصال المباشر بالفلاسفة أنفسهم ، وأنه لا توجد إلا طريقة واحدة صحيحة لتحقيق هذا الاتصال ، وهى قراءة مؤلفاتهم فى نصوصها ومتونها ، بلا واسطة ولا عنعنة ، وتأملها بعيوننا ، بقلوبنا فى تعاطف واكتناس .

عنان أمين

جامعة القاهرة — يناير ١٩٦٥

### تذييل

حاولت ، جرياً على عادتي في إعادة طبع كتبي ، أن أزود الطبعة السادسة بما يتطلبه المنهج العلمى من إضافات تتماشى مع نتائج الدراسات الديكارتية الجديدة : فأضفت إلى الباب الثانى فصلاً خامساً عن «المقال فى المنهج» ، ووسعت الفصل السادس من الباب الثالث عن «مذهب الأخلاق» ، كما وسعت الفصل الأول من الخاتمة عن «ديكارت والتجديد الفلسفى» ، إذ أضفت ترجمة للرسالة القيمة التى وجهها «برجسون» إلى «مؤتمر ديكارت» المنعقد فى باريس سنة ١٩٣٧ .

ع . ا .

يوليو ١٩٦٩

## مقدمة الطبعة السادسة

إن من حق كل أمة على العموم أن تفخر بنوابع الفكر فيها ، وأن تعلن على رءوس الأشهاد أنها بفضل فلاسفتها وعلمائها ، قد استطاعت أن تشارك في الحضارة الإنسانية بالنصيب الأوفى .

ومن حق الأمة الفرنسية على الخصوص أن تعترف بأكبر أبنائها - ديكارت - الذي كان له القدح المعلى في الفلسفة والعلم على السواء . وبهذا الفضل الغامر اعترف أقطاب الفكر من الإنجليز والألمان : فلم يكن عجباً أن نرى « تشارلز مورجان » يكتب إبان الحرب العالمية الأخيرة ، وفرنسا تن تحت نير الاحتلال الألماني ، فيقول : « إن فرنسا فكرة ضرورية للحضارة » . وقبل ذلك وجه « هيجل » كلامه إلى « فكتور كوزان » في منتصف القرن الماضي ، فقال : « لقد عملت أمتكم للفلسفة عملاً جليلاً حين أعطتها ديكارت » .

\* \* \*

منذ منتصف القرن السابع عشر أطلّ ديكارت على التاريخ في صور وشخصيات مختلفة كل الاختلاف . وشأن هذا الفيلسوف الكبير كشأن كثيرين من عباقرة الفكر ، قدماء ومحدثين : فمن رجال القرن الثامن عشر من عابوا عليه أفكاره « الظلامية » ( فيما يقولون ) أو الرجعية ، ( كما يقال في لغة عصرنا هذا ) ، في حين أن الكثيرين من مفكري القرن التاسع عشر رأوا فيه زعيم المجددين وهادم التقاليد ، و « الثوري على الأصالة » . وبينما نجد آخرين يجعلون منه وريث الفلسفة « الأسقولائية » ، وباعث التقاليد « المدرسية » ، نجد غيرهم وقد رأوا فيه نصيراً وانياً للكاثوليكية ، وحوّله آخرون إلى عالم مبشر بالفلسفة « الوضعية » قبل الأوان ! بل لقد ذهب بعض المحدثين إلى أنه الرائد لمدرسة « التحليل النفسي » ، وأول من رسم خطوط



فلسفة للغريزة وللشعور . وأخيراً ذهب باحث معاصر إلى أن ديكارت كان فيلسوفاً « مقنعاً » عاش عيشة مستعمارة، وأخفى عن الناس حقيقة أفكاره ..

\* \* \*

والناظر المتأمل في حياة هذا الفيلسوف لا يخلو من أن يتبين أنه ما من صورة من هذه الصور المختصرة الصارخة يمكن أن تكون مطابقة تمام المطابقة للحقيقة الواقعة : فديكارت في نظر من صحبوه صحبة تعاطف وأئتناس هو رجل فكر حر واضح صريح ، ينفر من التكلف ويكره رطانة المتعاملين وشقشقة المتفهمين ، ويزور عن أثررة المتجذلقين وهرج « الديماجوجيين » . لقد حاول مخلصاً أن يستبين لنفسه صورة للكون تضفي على حياته السلام والاطمئنان ، وتمنحه قدرة على الفكر والعمل . وقد استفاد عناصر هذه الفلسفة مما خبره بنفسه وما حصله من الكتب ، وما تعلمه من الأساتذة . وظل الرجل — خلافاً لما ادعاه بعض المتزمتين — مستمسكاً بعري عقيدة دينية خالصة كان لها أكبر الأثر حتى على مذهبه العقلي وأفكاره العلمية.

ومهما يكن من اختلاف الآراء في شخصية ديكارت فالثابت من أمره أن حياته كانت في صميمها حياة « جوانية » ، بمعنى أن لمشاغل الفكر فيها المقام الأول ، وليس للأحداث الخارجية منها إلا مكان ضئيل : فقد تلقى العلم في صباه على أيدي اليسوعيين في مدرسة « لافليش » وغادر المدرسة وعمره ست عشرة سنة ، ولكنه فيما يروي لنا هو نفسه ، ظل متردداً في اختيار طريقة حياته زهاء اثنتي عشرة سنة : فتارة يخالط الناس وتارة يعتزلهم ليخلو إلى نفسه ، وأخرى نراه ملتحقاً بالجندية أو متنقلاً في البلاد الأوربية . وأخيراً قرر فيما بينه وبين نفسه أن ينقطع « للبحث عن الحقيقة في العلوم » ، فاذا به يغادر

فرنسا نهائياً وبلا رجعة ، ويذهب إلى هولندا التماساً للهدوء وللحرية بعد أن عزّ عليه أن يجدها في وطنه . وفي هولندا لبث الفيلسوف عشرين سنة ، وفيها كتب أهم مؤلفاته . وفي سنة ١٩٤٩ غادرها إلى « استكهلم » استجابة لإلحاح الملكة كريستين ملكة السويد ، وكانت تتطلع إلى معرفة الفلسفة الجديدة بالانتهال من معينها المتدفق الصافي قبل أن تختلط به الروافد والجداول . وبعد أشهر قلائل — فبراير سنة ١٦٥٠ — مات ديكارت وهو في أوج قواه العقلية ، وعمره ثلاث وخمسون سنة .

ومهما يكن الرأي في الفلسفة الديكارتية فالثابت لدى مؤرخي الفكر الحديث من الغربيين أن ديكارت كان منذ النصف الأول من القرن السابع عشر ولا يزال أكبر فلاسفة فرنسا ، وإمام الفلسفة الغربية على الإطلاق ، ورائد الحركة « العقلانية » الأوروبية ، وهي تلك الحركة التي تجعل الإمامة والقيادة للعقل دون سواه في أمور الفكر وشئون الحياة . وقد كان للفيلسوف أكبر الفضل في بناء صرح « العقلانية » الحديثة ، حين وضع قاعدته المنهجية المشهورة : « يجب أن لا أقبل شيئاً قط على أنه حق ما لم يتبين لي ببداهة العقل أنه كذلك ، ويجب ألا أحكم على الأشياء إلا بما يتمثله ذهني في وضوح وتميز ينتفي معها كل سبيل إلى الشك » . وواضح أن ما يسمى في الفلسفة باسم « الثورة الديكارتية » يتلخص في هذه القاعدة من قواعد المنهج الديكارتي ، لأنها تتطلب بداهة العقل في كل قول وكل معرفة وكل يقين ، ولا ترى للحقيقة معياراً سوى هذه البداهة ، وترفض أي سلطة تحاول أن تفرض نفسها على تفكير الإنسان ، لكيلا تطمس ذلك « النور الفطري » أو تهدر فيه قوة « الناطقية » ، وهي مناط كرامته .

لقد كان المثل الأعلى عند السلف السابقين على ديكارت أن يصلوا إلى معرفة كل شيء، في عالم الشهادة أو في عالم الغيب، وقد كانوا يعرفون الفلسفة بأنها علم الأمور الإلهية والإنسانية. أما ديكارت فقد تواضع لله، وأعرض عن هذه المعرفة المحيطة، وقصر جهده على أنفع المعارف في هذه الحياة، جاعلاً مظهره الدائم وضوح الرؤية لأعماله والسير مطمئناً في حياته. واقتنع أنه لتحقيق هذه الغاية لا بد من العلم، العلم الذي يجعل الإنسان سيداً على الطبيعة، ويمكنه من التغلب على جميع الصعاب، ويعينه على أن يقهر الموت نفسه.

\* \* \*

وبهذا الاتجاه الصريح إلى هداية العقل وإلى وضوح الرؤية، أصبح الفيلسوف في الوقت نفسه نموذجاً ممتازاً للإنسان الواعي الذي يرسم لنفسه هدفاً، ويختار لنفسه طريقاً ويمضي فيه إلى الأمام دائماً حتى يبلغ غايته.

ولكن من أراد أن يتولى بنفسه قيادة عقله يمكن أن يلقى في طريقه عقبات لا بدّ له من تذليلها. وأول هذه العقبات ما كان منها بداخل النفس: فإنّ من كانت تعصف به الأهواء والانفعالات يجد أشدّ العناء في اتباع الطريق المستقيم. وديكارت فيما يبدو كان مالكاّ زمام نفسه، وما نطن أنه قد عانى في حياته انفعالات عنيفة تحول بينه وبين ممارسة نشاطه العقلي ممارسة منهجية. ولكن كانت هنالك عقبات أخرى أشدّ ضراوة وهي العقبات الخارجية، فقد كان على الفيلسوف أن يواجه سيطرة رجال الدين من أهل المسيحية. وهو قد علم أن في البلاد الكاثوليكية حركة طاغية لمناوأة «الإصلاح الديني»، وأن «قائني» الذي عرف السجن في إنجلترا قد اتهم بالإلحاد في بلاط «تولوز»، فانزع لسانه من حلقه وألقى به في النار (سنة ١٦١٩)، وأن «ريشييه» —



وهو عالم من علماء السربون — نشر عن التنظيم الدينى كتاباً اشتموا فيه  
برائحة الاستقلال فألقوا به فى غياهب السجن . وفى ٢٣ من يونية سنة ١٦٣٣  
أرغمت الكنيسة العالم « جاليليو » على الركوع على ركبتيه وإنكار اقتناعه  
بالعلمى بدوران الأرض . .

\* \* \*

تلك أيام محنة للفكر وبلاء للنفس . وما من شك أن استشعار العظيم  
الرزء فيهما عميق . وليس من حقنا ، ولا يسوغ لنا ، أن ننتظر من ديكارت —  
مع ما نعلم من شدة رغبته فى إعلان الحقيقة على الناس — أن يجازف بتعريض  
نفسه لظلام السجن أو بانتهاء حياته فى هب النار . بعض المفكرين  
يستطيعون ، إذا اقتضى الأمر ، أن ينقذوا حياتهم بإنكار آرائهم ، كما صنع  
جاليليو . ولكن ديكارت أراد أن ينقذ فلسفته وأن ينقذ حياته فى آن واحد :  
إنه يعلم ما لعبقريته من قيمة فى موازين المستقبل ، وهو يتحدث عن هذه  
العبقرية فى اعتزاز مطمئن فيقول : « واجب على الإنسان أن ينصف نفسه ،  
فيعرف مناقبه وعيوبه على السواء » . فواجب عليه إذن أن لا يعرض فلسفته  
للخطر ، وأن يقول ما يريد أن يقول فى شىء من الاحتياط تأميناً لحياته  
وتمكيناً لرسالته .

\* \* \*

وفى هذا الإطار الذى رسمه الفيلسوف لنفسه أخذ يحدد خطواته بتبصر  
لا يكاد يصدق العقل ، وشرع يعرض أفكاره بقدر من القوة واللباقة فى آن  
واحد ، بحيث يتهيأ لها أن « ترضى البعض ولا يجد فيها الآخرون ما يعترضون  
عليه » . فإذا ضربوا عليه الخنات بالأدلة والإحراج ، احتسب بقوة منطقته  
ووجد فيه ما يعينه على الروغان ! فإذا سئل عن الدين ابتسم وقال : إني على

دين مليكى « ثم أضاف : « وعلى دين منضعتى » ! وهو يُبعد عن نفسه شبهة الطموح إلى الزعامة أو البطولة ، ويعلن أنه لا يريد أن يغير شيئاً من الأوضاع القائمة ، ويؤكد براءة مقصده وحسن نيته ، وطاعته للأحكام الإلهية وولاءه للقوانين البشرية . وسرعان ما يعود إلى أفكاره الرئيسية ، فيدفعها ببراعة وكأنها قطع يحركها على رقعة الشطرنج ! وقد يبدو للناس أحياناً أنه يوشك أن يتخلى عنها ، ولكنه يبادر فيؤكد لها في إصرار وثبات. وهو يكتب إلى صديقه « مرسن » : « أنت تعلم طبعاً أن جاليليو قد وقع مرة أخرى في قبضة مفتشى العقيدة ، وأن رأيه عن حركة الأرض قد صدر الحكم بمروقه من الدين . وأنا أقول لك إن جميع الأمور التي فسرتها في رسالتي ، ومن بينها أيضاً ذلك الرأي عن حركة الأرض ، يعتمد بعضها على بعض اعتماداً يكفى فيه أن يعلم أن واحداً منها خطأ لكي يعلم أن جميع الأدلة التي استعملتها لا قيمة لها » . وقد يخيل للقارئ هنا أن الفيلسوف قد أذعن للسلطة وقرر إيقاف بحوثه العلمية إيثارة للعافية ، ولكنه سرعان ما يتابع كلامه فيقول : « ومع أنى أعتقد أن آرائى قائمة على براهين يقينية جداً وبديهية جداً ، فلاست مع ذلك راغباً على الإطلاق أن أدلى بها معارضاً سلطة الكنيسة » .

ذلك هو ديكارت : يجاهر بالعدول عن إعلان أفكاره ، ولكنه يرسلها ، ويؤيدها من طرف خفى في ثنايا كلامه ، مؤكداً يقينه بامتيازها ورجاحتها ومتانتها . وهو يعان في كل مناسبة مبلغ ما يمكنه من احترام للعادات والعقائد والقوانين ، ولكنه يغمغم في الوقت نفسه بعبارات تدل على أنه بعيد كل البعد عن ذلك الإذعان ، فيقول مثلاً : « لقد تعلمت أن لا أصدق تصديقاً مفرطاً بشيء مما كان قد ألقى في روعى عن طريق العرف والعادة » . وهو لا ينسى ، حتى حين يؤكد للناس إذعانه ، أن يمزج عبارته بشيء من الغمز الساخر عن « علم

اللاهوت الذى يعلم الناس الطريق إلى الظفر بالسبأ » وعن الفلاسفة التى « تعطى الوسيلة إلى التسكّم عن جميع الأشياء كلاماً ظاهره حق ، واستجلاب الإعجاب من جانب من هم أقلّ علماً » ، وعن فقه القانون والطب والعلوم الأخرى التى « تجلب الجاه المرموق والمال الوفير لمن يشتغلون بها » .

وقد يحلو لديكارت أن يتظاهر بالخوف والاستسلام والجبن أحياناً . فهل أصبح هذا الجندى القديم خوفاً حقاً ؟ كلا قطعاً . فإن أحداً لا ينسى ديكارت . يوم ركب سفينة واستلّ سيفه فجأة في وجه ملاحيه حين سمعهم يدبرون أمر اغتياله طمعا في ماله ، فألقى الرعب في نفوسهم جميعاً . فإذا كان الفيلسوف قد اصطنع الحيلة والحذر فذلك في تصرفه مع « السادة من أهل السربون » . ولكى يكون بمنجاة من شرهم نجده ينفق السنين الطوال من حياته خارج وطنه ، فيسافر إلى ألمانيا والدانمارك ، ويقيم في هولندا . وحتى في هولندا لم يكن يشعر أنه في أمن تام من عدوان المتعصبين من رجال الدين ، فكان عليه بين الحين والحين أن يغادر خلوته على مضض ، وأن يخوض المعارك القلمية مع رهط منهم كبير<sup>(١)</sup> .

\* \* \*

ولقد فتح الله على ديكارت ، فاهتدى إلى اكتشاف منهج جديد بسيط . يمكن اصطناعه وتطبيقه مهما اختلفت موضوعات البحث العلمى . ولقى في الطريق كشوفاً كثيرة تستحق أن تذكر ، وكان نجاحه دائماً مهمازاً لهيمته ، يستحثها على مواصلة البحث والكشف . والفيلسوف نفسه يحدثنا عن هذه .

(١) انظر جورج دو هامل : « Confessions sans pénitences » : G. Duhamel .



«الفتوح الربانية في أشهر كتبه» «المقال في المنهج» وهو الكتاب الذي خلد اسمه في تاريخ الفكر الإنساني، وسيظل به مذكوراً على مر العصور.

\* \* \*

ويتضح من تأمل «الكوجيتو» الديكارتي أن المهمة الأولى للفلسفة هي «دراسة «الإنية» أو الوعي الإنساني». والواقع أنه إبتداء من ديكارت أصبحت الفلسفة تحليلاً للوعي وتحليلاً للملكاته وقواه. ووعي الإنسان لذاته أصبح أساس كل فكر يقوم لدى الإنسان. وانطلاقاً من الوعي وحده يستطيع المرء أن يقوم بوصف لظواهرات العالم، وانطلاقاً من الوعي وحده نستطيع أن نحدد ما يجب أن نعتبره موجوداً حقاً. عندئذ تتطابق الحقيقة مع التمثلات اليقينية، ويومئذ نجد «الأنا» التي تشكل تمثلاتها وقد أصبحت مناط كل ما هو موجود.

وعلى هذا النحو نشأت نزعة «الذاتية»، ذاتية الميتافيزيقا الحديثة. ولكن كما أن الأنا أصبحت سيادة في فكرها فقد وصلت بتحررها من قيود الماضي إلى الحرية العليا. وبذلك وقع للفلسفة الحديثة تغيير عميق بعيد المدى. لم يعد العالم معطى من المعطيات، وشيئاً مفروغاً منه، يتحتم على فكري أن يقف عنده: إنما يجب على أنا الآن من أعماق وعيي أن أتمثل العالم، وأن يكون لدى عنه صورة في ذهني، وأن أرتبه في «نسق» منتظم.

ولم تعد مهمتي مقصورة على أن أتأمل في انفعال واحترام، وجود عالم الخلق، أو أن لا أتفرج عاياه، بل أصبح لزاماً عليّ منذ هذه اللحظة، بما لوعيي من قوة خلاقية، أن أغزوه وأن أسيطر عاياه. لقد فقدت معايير الماضي قيمتها، وما دام وعي الأنا لذاتها موجوداً في مبدأ كل معرفة صحيحة، فالمعيار الوحيد للفكر هو الفكر نفسه.

\* \* \*

إن الكثيرين من كبار الفلسفة كان عليهم أن ينتظروا ردحاً من الزمن قبل أن يشهدوا نجاح مذهبهم . وغالباً ما كانوا يرحلون عن الدنيا دون أن يتاح لهم أن يعرفوا من مظاهر هذا النجاح شيئاً . أما ديكارت فقد أصاب من ذلك ما لم يقع له في حساباته إثباته الحدسي لحقيقة الأنا المفكرة (الكوجيتو) ، واكتشافه الرياضى الرائع (تطبيق الجبر على الهندسة والميكانيكا) ورعاية منهجه وطرافة فروضه ، وقوة تدليله على وجود الله ، ومبادرته إلى استعمال الكشف الحديثة عن علم الفلك ودورة الدم — كل أولئك قد فتحت أمام أعين المفكرين آفاقاً بديعة، ويسرّ لفلسفته أن تجتذب العقول الحائرة بعد أن ضاقت بالمجادلات العقيمة بين النظار والباحثين .

\* \* \*

وما نظن أن أحداً يستطيع أن يتخيل ما كانت تصير إليه ملامح الفلسفة الأوربية الحديثة والمعاصرة لو أن ديكارت لم يظهر على مسرحها فى النصف الأول من القرن السابع عشر : فإن المتتبع لتاريخ الحركات الفلسفية من ذلك القرن إلى وقتنا هذا يتبين بجلاء أن الفلسفة الديكارتية حاضرة حضوراً دائماً فى «خافية» الكثير من فلسفات المحدثين والمعاصرين من الإنجليز والألمان والفرنسيين والظليان . وأن هذا الحضور ضرورى جداً لإلقاء الأضواء الكشافة على المواقف والمذاهب المختلفة ابتداء من مالبرانش ، واسبينوزا ، وليبنيز ، ولوك ، وبركلى ، وهيوم ، وكانط ، وهيغل ، وأوجست كمت ، ومين دوبيران ، إلى برجسون وهوسرل ، وكروتشه وإسيزر وسارتر . ولا مرأى عند العارفين أن الفلسفات السائدة فى عصرنا الحاضر ، إذ حملت طابع المنهج الديكارتي قد حملت إلى الوجود قياً جديدة وأنساقاً من الفكر طريفة وحملت على الخصوص ميلاداً جديداً للروح الديكارتي ، روح التساؤل والمراجعة والتمحيص .

عثمان أمين





الباب الأول

---

سيرة ديكارت



## الفصل الأول

### شباب ديكارت وأسفاره

كانت حياة الفيلسوف الفرنسي ديكارت ، « أبى الفلسفة الحديثة » وحامل لواء المذهب العقلى فيها ، حياة ذهنية فى صميمها . ولكنها مع ذلك لا تكاد تشبه فى شىء ما يخطر بالبال عادة عن سير الفلاسفة والمفكرين . فلم تكن حياة مقصورة كلها على النظر العقلى والتأمل المتصل ، ولم يكن لها من البساطة مثل ما نعهده فى سيرة تلميذيه الكبيرين « مابرائش » و « اسبينوزا » . وسنرى أن شباب ديكارت كان حافلا بالظعن والأسفار ، ولم يكن خالياً من المجازفات والمغامرات ؛ ولكنها مجازفات الحكيم البصير بالعواقب ، ثم هى مغامرات روحية قبل كل شىء ، قضى الفيلسوف شبابه منقباً عن الموضوعات العقلية جاداً فى درسها ، متعقباً المشكلات العلمية دائماً على حلها . وأنفق أخصب سنى حياته فى مختلف أنحاء هولندا طالباً ملجأ مأموناً يستطيع فيه أن يفكر وأن يعمل فى هدوء . وأفضى به الأمر إلى أن جازف بذلك الهدوء المرموق نفسه ، بل بحياته كلها ، حين قصد إلى بلاد السويد إجابة لإلحاح ملكة تريد أن تتخفف من أعباء الحكم بالوقوف على شىء من ميادى الفلسفة .

وبعد ، فإذا كانت سيرة ديكارت قد تظهرنا على مزاج الرجل ، وتجلي أمام أبصارنا تربية وأخلاقاً خاصة ، وتعيننا على أن نتعرف شخصية الفيلسوف ، وعلى أن نتفهم مذهبه ، فهنى لا تطمع فى أن تفسر لنا عبقريته ومواهبه التى هيأت له لأن يكون بطل الفكر الذى عرفه التاريخ الحديث .



وليس ينازع أحد اليوم في نسبة تلك البطولة الفكرية إلى ديكارت ؛  
لقد أقرَّ بها له فيلسوف كبير من فلاسفة الألمان إذ قال : « رنيه ديكارت هو  
المحرك الأول حقاً للفلسفة الحديثة ، من حيث إنها تقيم الفكر أصلاً من  
أصولها . . . وليس من الإسراف البتة أن يتحدث الناس بإطناب عن أثر ذلك  
الرجل في أهل عصره وفي المصور الجديدة : أنه بطل من الأبطال ، لقد أعاد  
النظر في الأشياء من البداية » (١) .

ولد ديكارت في ٣١ مارس سنة ١٥٩٦ في بلدة « لاهي » من بلدان مقاطعة  
« التورين » على الشاطئ الأيمن لنهر « الكروز » بفرنسا (٢) . وينتسب

(١) « هيغل » : « دروس في تاريخ الفلسفة » ، ( فصل عن ديكارت ) .

(٢) احتدم الجدل في السنوات الأخيرة بين أهل مقاطعة « التورين » وأهل « يواتو » حول  
مولد ديكارت وضحة نسبته إلى إحدى المقاطعتين . فأهل التورين يؤكدون أنه ولد في « لاهي » .  
وهم يعتمدون في تأييد ذلك على أمور منها : أن ديكارت نفسه ذكر في رسالة له إلى « براسيه »  
بتاريخ ٢٣ أبريل سنة ١٦٤٩ أنه « ولد في حدائق التورين » وأن هناك كلمات كتبت حول  
صورة لديكارت من عمل صديقه الرسام الهولندي « مشوتن » سنة ١٦٤٤ وفيها أنه ولد « في  
لاهي بالتورين » وأن سجلات التعميد الموجودة ببلدة « لاهي » تذكر أنه ولد في ٣ أبريل سنة  
١٥٩٦ : « قد تم تعميد رنيه » ابن النبيل جواشم ديكارت مستشار الملك في برلمان بريثاني ،  
والسيدة جان يروشار . . . » . أما أهل « يواتو » فيؤكدون أن ديكارت من سادات  
مقاطعتهم ، وهم يستندون في تأييد دعواهم إلى ما صرح به ديكارت نفسه لصديقه « بيكمان »  
سنة ١٦١٨ من أنه من « أعيان يواتو » ، وإلى ما وصف ديكارت به نفسه حين قيد اسمه في  
جامعة ليدن ١٦٣٠ من أنه « من يواتو » وأنه سيد برون Seigneur du Perron . و برون  
هذه ضيعة صغيرة ورثها الفيلسوف ، وهي تقع غير بعيد من « شاتلزو » ( من أعمال مقاطعة  
يواتو ) . وهم يضيفون إلى ما تقدم حكاية اشتهرت لدى أهل « لاسبيلير » وتناقلها الناس أباً  
عن جد ومؤداها أن والد ديكارت قد غادرت « شاتلزو » قبل الوضع ، قاصدة إلى « لاهي »  
لتسكون في رعاية والدتها التي كانت تقيم هناك . ولكن اتفق للأمم أن جاءها الخاضع في الطريق ،  
فوضعت رنيه ديكارت في مكان يسمى « ريه فالو » Prè Fallot من أعمال مقاطعة يواتو ، —

ديكارت إلى أسرة من صغار الأشراف الفرنسيين كان أبوه مستشاراً بهرلمان « بريتاني ». أما أمه فماتت بعد مولده بثلاثة عشر شهراً ، فكفلته جدته «وقامت على تربيته هي وإحدى المرضعات المخلصات .

وكان ديكارت ضعيف البنية ، ولكنه أظهر في عهد طفولته ذكاء نادراً هو مواهب ملحوظة ، فكان أبوه يسمّيه « الفيلسوف الصغير » ، لشدة ميله إذ ذاك إلى التروى وإمعان الفكر ، ولكثرة الأسئلة التي كان يوجهها إلى من حوله .

تلقى « رنيه ديكارت » علومه الأولى في مدرسة « لافليش » إحدى مدارس اليسوعيين ، فبقي يتعلم بها ثماني سنوات ، تعلم فيها العلوم والفلسفة على نحو ما كانت تدرس في ذلك العهد : قضى الخمس السنوات الأولى في دراسة اللغات القديمة والثلاثة الأخيرة في دراسة المنطق والأخلاق والرياضيات<sup>(١)</sup> والطبيعات والميتافيزيقا ( أي ما بعد الطبيعة ) .

ونقلت الأم وطفها إلى « لاسيبيلير » للعناية بهما ، ثم قلا إلى « لاهي » ، وتم تعمد الطفل في ٦ من أبريل .

وإذن فديكارت لم يولد في « لاهي » وإنما ولد في « برية فالوه » . والأمر الذي لا نزاع فيه أن الفيلسوف ينتسب إلى « بواتو » من جهة أمه وأبيه ، لأنهما من أهالي ذلك الإقليم ، فلاحاجة إلى التثبت بحكاية مولده في الطريق بين شاترو ولاهي . وما دامت وشائج صلته بمقاطعة « بواتو » قوية من جهة أسرته فلا بأس من أن نتركه يولد — كما يقول — في لاهي بالتورين . ويحلوا لنا هنا أن نقول ما قاله « دالامير » بصدد نزاع من هذا القبيل : « إن الرجال الممتازين لا ينسبون في الحقيقة إلى المدينة ولا إلى القرية ولا إلى الأمة التي تفاخر بهم : لأنهم قليل عددهم ، وقد ألقت بهم المقادير على سطح الأرض . فليسوا زينة ولا قنية لأحد ، بل هم أفذاذ من النوع الإنساني الذي لا سبيل إلى تعريفه » ( أنظر الفرد باربييه : « الأصول الشاتلرودية لأسرة ديكارت » بواتيه ١٨٩٦ ، وأيضاً للمؤلف نفسه : « المكات الذي ولد فيه ديكارت » بواتيه ١٨٩٨ وانظر أيضاً : مجلة « لوجلانور شاتلروديه » مايو ١٩٥٠ ) .

(١) ويذكر « بايه » أن ديكارت كان بارعا في الرياضة ، وأنه كثيراً ما كان يوجه الأسئلة المخرجة إلى أستاذه في مدرسة « لافليش » ( بايه : « حياة مسيو ديكارت » ص ٢٠٣ ) .

ولقد حكي الفيلسوف قصة حياته العقلية في كتابه المشهور « مقال في المنهج ». ويصف ديكارت ذلك الكتاب بأنه « حكاية » أو « تاريخ » لحياة. إذ يقول : « ولن يفوتني في هذا المقال أن أبين الطرق التي سلكتها وأن أأمل فيه حياتي كما يمثلها لوح المصور : فليس غرضي إذن أن أعلم المنهج الذي ينبغي لكل واحد أن يتبعه كي يحسن قيادة عقله ، بل غرضي أن أبين على أي الوجود حاولت أن أقود عقلي . . . ولما لم يكن قصدي من هذا الكتاب إلا أن يكون « تاريخاً » أو إن شئت فقل « أقصوصة » أو « حكاية » . . . فإني لأمل أن يكون فيه منفعة للبعض دون أن يكون منه مضره لأحد » (١) .

وقد تسهل سيرة ديكارت بأشياء من ذكرياته عن أيام الدراسة . وإذا كان الفيلسوف الزواقي الإمبراطور « مرقص أوريبايوس » يذكر مثلاً في مفتتح « خواطره » ما هو مدين به لوالديه ، قبل الكلام عن قاموا على تربيته . فإني لا نسمع من ديكارت شيئاً كثيراً عن أسرته : لم يكن الفتى يعرف من أمر والدته إلا أنها ماتت بعد مولده بأكثر من عام ، وأنه ورث عنها ضعف البنية وشحوب اللون (٢) .

وإذا كان ديكارت قد ندد بالعلوم الكثيرة التي كان الناس يتدارسونها في عهده ، فمن الحق أن نلاحظ أن نقده لم يكن قط موجهاً إلى من كانوا يقومون بتدريس تلك العلوم ، بل لقد امتدح ديكارت مراراً كثيرة تعليم أساتذته في مدرسة « لافليش » ، كما هو ثابت من رسالة له إلى بعض أصدقائه . إذ قال فيها : « يجب أن أرجع ذلك الفضل إلى أساتذتي ، فأقول بأن ليس في

(١) « مؤلفات ديكارت » طبع أدام وتانري م ٦ ص ٣ — ٤ .

(٢) « مؤلفات ديكارت » طبع أ — ب ، م ٤ ص ٢٢٠ — ٢٢١ رسالة إلى الأدميرال اليرابث في مايو أو يونيو سنة ١٩٤٥ .



العالم مكان تعلم فيه الفلسفة خيراً مما تعلم في مدرسة لافليش»<sup>(١)</sup>.

على أن هذا لا يحول دون أن نلاحظ أن ديكارت شعر عند خروجه من المدرسة بأن المعارف التي كانت تلقى إليه معارف جزئية ناقصة لا انسجام بينها ولا غناء فيها<sup>(٢)</sup>؛ فلم يكن بدعاً أن ينصرف ذلك الشاب الحائر عن العلم والتعليم، وأن يقذف بنفسه في عجيج الحياة وصخبها الموصول في باريس. ولكن سرعان ما أحس الفيلسوف الشاب السامة والضجر من الحياة الفارغة اللاهية، فإذا به يهجر بغتة أصدقاءه والمتصايين به، ويخلو بنفسه إلى حي منعزل في العاصمة الفرنسية، لكي يتسنى له الدرس في هدوء؛ وانقضت سنوات وهو في تلك العزلة المختارة مجهول الاسم مغمور الشخصية، لا يرى أحداً ولا يهتدى إليه أحد وسط باريس، تلك المدينة الزاخرة بالحركة والحياة<sup>(٣)</sup>.

لكن أصدقاء الفيلسوف ظفروا به يوماً، فانتزعوه من خلوته انتزاعاً. وعند ذلك صمم ديكارت على أن يخالط الناس، وأن يبدأ حياته الفلسفية بدراسة «الكتاب الكبير» كتاب العالم. وهو يقول في ذلك: «ما كادت تنى تسمح لي بالتجرر من سلطة أساتذتي، حتى هجرت دراسة الآداب هجراً (يعني دراسة الكتب).» وإذا صممت على أن لا أطلب من العلوم إلا ما في نفسي أو ما اشتمل عليه الكتاب الكبير، كتاب العالم، فقد أنفقت بقية أيام شبابي في السفر، ورؤية القصور والجيوش، ومخالطة الناس من مختلف البيئات والأمزجة والأجناس، وفي جمع التجارب على اختلافها، وفي اختبار

(١) «مؤلفات ديكارت» طبع أدام وتانرى م ٢ ص ٣٧٨.

(٢) بابه: «حياة مسيو ديكارت» م ١ ص ٣٤-٢٥.

(٣) بابه: «حياة مسيو ديكارت» م ١ ص ٣٧-٣٩.

نفسى فيما ساق إلى الحظ من مصادفات» (١) .

وكان أول ما اطلع عليه ديكارت من صفحات «كتاب العالم» بعد فرنسا هي هولندا : قصدها أولاً ليتعلم فن الحرب على يد أشهر جندى فى أوروبا : «موريس دوناسو» . وكان قد سبق ديكارت إلى البلاد الهولندية كثيرون من أشرف الفرنسيين ، أرادوا مثله أن يخدموا تحت إمرة ذلك الجندى العظيم الذى حاز من الانتصارات ، وأبدى من الجرأة فى القتال والمعرفة بفنون الحرب ، والإلمام بالفلسفة والعلوم ، ما بهرهم واستحق إعجابهم . والحق لقد كانت هولندا فى النصف الأول للقرن السابع عشر ، كما قال الأستاذ «ج. كوهين» : «أشبه ببلاد الحج الطبيعى والقومى للفرنسيين من جميع الطبقات ، من تجار وجنود ورجال حكومة وعلماء وكتاب وفنانين» (٢) .

توجه ديكارت إلى بريدا (هولندا) ، فلقى هناك طبيباً مثقفاً ذا علم واسع بالرياضة والطبيعة اسمه «إسحق بيكان» ، فصادقه ديكارت ، وأهدى إليه فى ٣١ من ديسمبر ١٦١٨ رسالة فى الموسيقى ، وهى باكورة مؤلفات الشاب الفيلسوف . ولقد كتب ديكارت إلى «بيكان» فى سنة ١٦١٩ : «كنت ناعماً وأنت الذى أيقظتنى !» (٣) ، وكتب إليه فى مارس من ذلك العام عينه يقول .

(١) «مؤلفات ديكارت» : طبع ١ - ت . م . هـ ص ٩ - ١٠ .

(٢) ج. كوهين : «كتاب فرنسيون فى هولندا إبان النصف الأول للقرن السابع عشر» . باريس ١٩٢٠ . كان العرف الشائع حينئذ أن يذهب الناس إلى هولندا للخدمة فى الجيش أو للدرس أو للسياحة ، كما أصبح مألوفاً فى القرن الثامن عشر أن يذهب الكثيرون إلى أمريكا لاقتال فى صفوف «واشنطن» ، أو إلى إنجلترا للتحدث مع «هيوم» أو «بولنجبروك» .

(٣) «مؤلفات ديكارت» طبع ١ - ت ، م ١٠ ص ١٥١ - ١٦٢ .

بأنه مشغول « بإقامة علم جديد كل الجدة يمكن بواسطته أن تحل جميع المسائل المعروضة للبحث » .

وكان ديكارت ينفق ساعات فراغه من الخدمة العسكرية في الدرس ، وخصوصاً في درس الرياضيات . وكان إلى جانب ذلك يدرس اللغة الهولندية والتصوير والعمارة الحربية . ومن هولندا عرج الفيلسوف على ألمانيا ، وكانت حرب الثلاثين سنة على وشك النشوب بها ، فانضم إلى الجيش الذي كان قد حشده ناخب بافاريا لمقاتلة بوهيميا الثائرة .

وما هي إلا شهور بعد ذلك حتى وقعت الحادثة التي كان لها أكبر الأثر في حياة ديكارت كلها : ذلك أنه في خلال سنة ١٦١٩ — ١٦٢٠ ، حين كان الفيلسوف ببلدة « نويبرج » على نهر الدانوب ، حدثت له أزمة عقلية ؛ فحبس نفسه ، وعكف على التأمل وإمعان الفكر في خواطر أدت به إلى نظريته العامة في المنهج للبحث عن العلوم . ويقول الفيلسوف في ذلك : « كنت حينئذ في ألمانيا ، عند ما استدعتني الحروب التي لم تنته فيها بعد<sup>(١)</sup> ، ولما كنت في عودتي من الاحتفال بتتويج الأمبراطور<sup>(٢)</sup> ، أُلجأني بدء الشتاء إلى قرية لم أجد فيها شيئاً من السمر . ولم يكن لدىّ لحسن الحظ ما يشغلني من هموم أو أهواء ، فكنت أجلس نفسي طول اليوم وحدي ، في « حجرة دافئة » ، حيث كنت أفرغ الفراغ كله لحديث نفسي وتصريف خواطر فكري<sup>(٣)</sup> .

هذا الحديث النفسى الذى يذكره ديكارت فى الفقرة السابقة لم يكن تأملاً

(١) يعنى حروب الثلاثين سنة التى انتهت بمعاهدة وستفاليا عام ١٦٤٨ .

(٢) هو فرديناند الثانى الذى توج قيصرًا فى ٩ من سبتمبر عام ١٦١٩ .

(٣) « مؤلفات ديكارت » طبع أ — ت. م ٦ ص ١١ .



هادئاً فاتراً ، كما يمكن أن يسبق إلى الوهم ؛ ذلك أن إخذى القطع الأدبية التي تركها « باييه » من كراسة اسمها « أولمبيقا » تفيد أن حديث ديكارت واستغراقه في التأمل قد صحبه ذلك اليوم هيجان نفسي غريب . وإننا لنقرأ في إحداها : « ١٠ من نوفمبر سنة ١٦١٩ . ما كان أشد ما طارت نفسي حماسة وجيشاناً إذ اكتشفت أسس علم بدبع ! » (١) .

وفي هذه الحال من الحمى العقلية استسلم الفيلسوف الشاب للنوم ، فرأى ثلاثة أحلام فسرّها في الغد من غير تردد بأنها رسالة من « روح الحقيقة » التي وعدته بأن تفتح له خزائن العلوم جميعاً (٢) . وفي الأيام التالية صلى صلاة لله وأخرى للعدراء ، ونذر نذراً أن يحج إلى « نتردام دولوريت » أقدم الأماكن المقدسة وأحبها لدى الكاثوليك (٣) : وتلك لعمري مقدمة عجيبة للفلسفة الحديثة !

ولعل ديكارت كان يجتاز في ذلك الحين فترة تصوف واشراق وجداني ، فإلى جانب هذه الأحلام ، وهذا النذر ، يقال إن الفيلسوف الشاب انضم إلى جماعة « روزكروا » السرية التي كان أسسها « فلند » ، وكان أعضاؤها ينتمون إلى أحد المذاهب الميرية العجيبة ، وكانت مبادئهم تفرض عليهم ممارسة الطب مجاناً والسعى لتخفيف آلام الإنسانية من طريق العلوم (٤) . وقد اشتهد الخلاف

(١) « مؤلفات ديكارت » طبع أ — ت . م . ١٠ ص ١٧٩ .

(٢) باييه : « حياة مسيو ديكارت » م ١ ص ٨٠ — ٨٦ .

(٣) « مؤلفات ديكارت » طبع أ — ت ، م . ١٠ ص ١٨٦ — ١٨٨ .

(٤) راجع فيمانز : « تاريخ جماعة روزكروا » طبعة أديار سنة ١٩٢٥ .

ويقول باييه صاحب السيرة الديكارتية إن « أغراض تلك الجماعة ترمى إلى إصلاح حال العالم إصلاحاً عاماً ، لا في الدين ولا في تدبير الحكومة ، ولا في الأخلاق والعادات بل في العلوم فقط : فكانوا يدرسون العلم الطبيعي بجميع فروعها ، ولكنهم أولموا بدراسة الطب والكيمياء ، وكان أول مبادئ جماعتهم أن يمارسوا الطب مجاناً لجميع الناس . . . » (باييه : « حياة مسيو ديكارت » م ١ ص ٩٠) .

يبين الباحثين على موقف ديكارت من إخوان «روزكروا» : فمنهم من أيد انضمام الفيلسوف إلى تلك الجماعة<sup>(١)</sup> ، ومنهم من رأى أن انضمامه إليها كان من قبيل الإشاعات : فقد استبعد ذلك الأمر الأب «بواسون» من قبل ، إذ رأى أن ميول الفيلسوف لم تكن تلائم مسلك أفراد تلك الفئة ؛ ويرى الأستاذ «جاسون» — وهو حجة بين مؤرخي الفلسفة الديكارتية في أيامنا هذه — أن لا شيء أشد مناقضةً لفلسفة ديكارت من آراء شيعة «روزكروا» وأوهامهم<sup>(٢)</sup> .

والآن ما طبيعة ذلك العلم العجيب الذي اهتدى ديكارت إلى اكتشاف أسسه في ١٠ من نوفمبر سنة ١٦١٩ ؟

الخلاف في هذا الأمر كثير بين مؤرخي الفلسفة وغيرهم من الباحثين<sup>(٣)</sup> . ولكن يبدو لنا أن الاكتشاف المشار إليه ليس هو المنهج — كما ذهب إليه بعض الكتاب — لأن كتاب «المقال في المنهج» يفيد أن ديكارت إنما كان شارحاً في البحث عن المنهج ، وبأنه كان يعد القراء بأن يستخدم لهذه

(١) جبريل برسيجو : «اشراق رنيه ديكارت ٢» (مقال في أعمال المؤتمر الدولي التاسع للفلسفة ، أو «مؤتمر ديكارت» باريس ١٩٣٢ م ٢ ص ١٢٣ — ١٣٠) . راجع أيضاً مكسيم لروا : «ديكارت الفيلسوف القنع» ص ٦٩ — وكذلك شارل أدام : «ديكارت : حياته ومؤلفاته» باريس ١٩١٠ ص ٤٨ .

(٢) جلسون : «ديكارت في هولندا» (مقال في مجلة الميتافيزيقا سنة ١٩٢١) .

(٣) يرى «ميه» و «ف . بويه» و «فوشيه دي كارى» و «لوى ليار» أن ذلك الاكتشاف هو اكتشاف قواعد المنهج : ويرى «شارل أدام» أنه هو اكتشاف الرياضة الشاملة . ويرى «جلسون» و «جوستاف كوهين» أنه اكتشاف وحدة العلوم ، ويرى «شفالييه» — ونحن نؤيده — أنه اكتشاف «الكوجيتو» (اثبات النفس المفكرة) ، ووجود الله . و يروى «مكسيم لروا» أنه هو علم الطب الموجه إلى خدمة الإنسانية .

للمهمة وقتاً كافياً<sup>(١)</sup> . وليس الاكتشاف هو ضم الهندسة إلى الجبر في عام  
رياضي أعم منهما : لأن القسم الثاني من « المقال » وكذلك تعليقات باييه على  
« أولمبيقا » وروايته عن الرؤى الثلاثة — لا شيء من ذلك ينطوي على أي  
إشارة إلى اكتشاف من ذلك القبيل ؛ بل الحلمان الأولان ينبئان ديكارت  
أن الله قد اختاره واصطفاه ، ويروي الفيلسوف في الحلم الثالث كتابين :  
يرى أولاً قاموساً ، ( وهو يفسر ذلك على معنى أن « العلوم كلها منضمة  
بعضها إلى بعض » ) ، ويرى ثانياً ديواناً من الشعر يفيد « انضمام الفلسفة إلى  
الحكمة »<sup>(٢)</sup> .

وهذه النصوص تفيد — فيما يظهر — ثلاثة أشياء :

(أولاً) أن العلوم جميعاً ليست إلا علماً واحداً ، وأن مفتاحاً واحداً  
يفتح جميع كنوزها .

(ثانياً) أن الدعوة التي تلقاها ديكارت للبحث عن ذاك المفتاح إنما  
وردت إليه من الله لا من شيطان ماكر .

(ثالثاً) أن الفيلسوف ينبغي له أن يبحث عن « المفتاح » في نفسه ، لأن  
الحقيقة كامنة فينا كمن النار في الحجر الصوان .

حقاً إن « المقال في المنهج » لا يبين هذا كله صراحة . ولكن يجب أن  
نلاحظ أن ذلك الكتاب إنما كتب بعد نحو عشرين سنة من حمى  
الاكتشاف ، ولذلك كان — كما قيل — أشبه « بذوب بركان قد برد  
وتجمد » .

(١) « مؤلفات ديكارت » طبع أ — ت . م . ٦ ص ١٧ .

(٢) باييه : « حياة مسيو ديكارت » م ٢ ص ٨٣ .

ومهما يكن من أمر ذلك الاكتشاف ، فإن فكرة « وحدة العلوم » موجودة في أكثر من فقرة من « المقال في المنهج » . ثم إن فكرة « الحماية الإلهية » قد أوضحت بعد ذلك المبدأ الذهاب إلى أن الله هو الضامن للحقيقة والكفيل بصدق أفكارنا الواضحة المتميزة . وأخيراً نستطيع أن نلاحظ أن فكرة « النور » الذي ينبغى أن تلتهمسه في أنفسنا لا في الأشياء ، هي أيضاً من صميم المنهج الديكارتي : وهذا كله ما يمكن استخلاصه من كتاب « قواعد هداية العقل »<sup>(١)</sup>.

والخلاصة أن الاكتشاف الديكارتي العظيم الذي حدث ليلة ١٠ من نوفمبر سنة ١٦١٩ إنما هو تلك الفكرة التي أشرنا إليها ، والتي يذهب فيلسوفنا فيها إلى أن مجموع العلوم واحدة مؤلفة في الحكمة ، أى في المعرفة التي نستقيها من أنفسنا ، وأن الله قد ناط بديكارت مهمة بنائها .

وإذا كان ديكارت ، في غد ذلك الاكتشاف ، قد بلغت منه الحمى العقلية والهيجان النفسى أن « نحه كاد يشتعل اشتعالاً » — كما يقول « باييه » ، صاحب سيرته — فسبب ذلك أنه أحس أن الله قد اختاره هو لإقامة البناء الجديد . وإذا كنا نقرأ بعد ذلك في « المقال في المنهج » أن الفيلسوف قد خطر له أن العمل الذي يشترك في اتسامه ناس كثرون يجيء عادة أشد نقصاً من العمل الذي ينهض به رجل واحد<sup>(٢)</sup> ، فيصح لنا أن نفهم منه أن ديكارت كان يعدّ في تلك الفترة نفسه لأن يتقلد مهام الرجل الوحيد الذي ندب لإصلاح

(١) يصرح ديكارت في القاعدة التاسعة من كتاب « قواعد هداية العقل » بأن : « أكبر قسط يناله من سعادة البحث هو أن يجد الحقائق في نفسه ، لا أن يتلقاها من غيره » .

(٢) « مؤلفات ديكارت » طبع أ — ت . م ٦ ص ١١ — ١٢ .



المعرفة الإنسانية إصلاحاً كاملاً : هذا ما يستشف من ثنايا السطور ، بغض النظر عن لهجة التواضع التي صيغت فيها عبارات الفيلسوف حين تحدث عن نفسه (١) .

غادر ديكارت البلدة التي ألهم فيها اكتشافه . وقضى التسع السنوات التالية متنقلاً في البلاد ، متفرجاً على مسرح الدنيا . لكن يظهر أن حادثة مهمة وقعت في الفترة التي تعيننا الآن ، فأثرت في فكر الفيلسوف الشاب أثراً عميقاً : اتفق لديكارت أن شهد في نوفمبر سنة ١٦٢٨ ، اجتماعاً عند سفير البابا في باريس . وتكلم في المجلس أحد الأفاقين ويدعى « شاندو » — وكان فصيحاً لسناً جريئاً — وأخذ يعرض في قوة آرائه ، بأسطاً قواعد فلسفة جديدة بسطاً شائعاً أعجب به الحاضرون أيما أعجاب ، ما عدا ديكارت ، فقد قابل كلام « شاندو » بكل فتور ، وكان الكردينال « دوبيروول » حاضراً ، ولحظ ما كان من ديكارت ، فسأله : عن السبب في قلة مبالاته بكلام الخطيب الفصيح . وانضم سفير البابا إلى الكردينال ، وسأل ديكارت أن يشرح للمجلس وجهة نظره . فما كان من ديكارت حينئذ إلا أن نهض وتكلم في وضوح وقوة ، مبيناً أن منهج « شاندو » في البحث باطل بطلان مناهج القرون الوسطى ، وأن ذلك المنهج يمكن استخدامه في قلب الباطل حقاً ، وفي حمل الناس على الارتياح حتى في أوثق القضايا وأبعدها عن مواطن النزاع . وسأله بعض الحضور إذا كان هو يستطيع أن يدلي بمنهج آخر أوثق لتمييز الخطأ من الصواب : فأجابهم

(٢) جلسون : « ديكارت في هولندا » ( مقال في « مجلة الميتافيزيقا » ١٩٢١

ديكارت إلى ما طلبوا ، وكشف إذ ذاك عن شيء من منهجه<sup>(١)</sup> . . . وأدرك الكاردينال «دويروول» قيمة المبادئ التي أدلى بها ديكارت ، فدعا الفيلسوف الشاب إلى زيارته ، وسأله أن يبسط له أفكاره بسطاً أوفى مرة أخرى ، وأهاب به أن يفرغ لإصلاح الفلسفة ، وأن يستعمل في مناصرة الحقائق الميتافيزيقية الكبرى التي توافق العقيدة الكاثوليكية ما حباه الله من قوة التريخة ونفاذ البصيرة .

(١) شارل آدم: «ديكارت: حياته ومؤلفاته» باريس ١٩١٠ ص ٩٥ — ٩٧ .

## الفصل الثاني

ديكارت منذ سفره إلى هولندا

حتى ظهور « المقال في المنهج »

لم يبق على ديكارت حينئذ إلا أن يعمل على تحقيق الآمال الكبار التي  
يبدأ العلماء يعلقونها عليه ، وإلا أن يختار لنفسه أفضل أماكن الخلوة والتأمل ،  
حتى يتسنى له تنفيذ ذلك المشروع العظيم الذي أوحى إليه به الكاردينال  
« دويرون » .

وكانت أسرة الشاب ترغب في أن تهىء له — كما هو المألوف — زواجا  
« ملائما ومنصباً حكومياً » . ولكن نفس ديكارت لم تكن تصبو إلى مثل تلك  
الحياة الراتبة ، بل كان هواه كله منصرفاً إلى خدمة العلم . ولكي يستطيع  
« ديكارت أن يفرغ لأداء تلك المهمة على الوجه الذي يرتضيه ، غادر البلاد  
الفرنسية ، واختار المقام في هولندا ، فارتحل إليها سنة ١٦٣٩ .

ولعل الذي حجب إلى الفيلسوف أن يقيم في تلك البلاد الشمالية النائية  
« وسط شعب منهمك في التجارة » هو هدوء المدن الهولندية ، وملاءمتها  
« للمدرس » . وكان ديكارت مولعاً بالهدوء الذي يعينه على التفكير الفلسفي ، وكان  
أشد ما ينحشاه هو أن يعكر عليه أحد صفو تفكيره . ولقد قال هو نفسه  
في ذلك : « حملتني تلك الرغبة على الابتعاد عن جميع الأماكن التي قد ألقى فيها

بعض من يعرفونني ، وسأقتني إلى أن أخلو هنا ، في بلاد وطلد فيها طول الحرب  
تظلماتاً ثابته .. وحيث استطعت — وسط شعب كبير جم النشاط يعني بشئونه أكثر  
مما يستطلع شئون الآخرين ، كل ذلك دون أن أحرم نفسي من رخاء المدن  
« الغاصة — أن أعيش عيش العزلة كما لو كنت في أقصى الصحارى » (١)

وربما كان مما حجب إليه الحياة في هولندا أنه كان يرجو أن يجد فيها حرية  
أوسع مما كان يظفر به في بلاده ، لكي يتيسر له العيش الهادئ ، مع الاستمرار  
في بحوثه العلمية : فنحن نعلم أن الجو العقلي في باريس كان مما لا يطيقه  
الفيلسوف (٢) .

ولا أدل على ذلك مما حدث سنة ١٦٢٤ ، إذ أن بعض العلماء من الشبان  
نظموا بباريس اجتماعاً هاماً أرادوا أن ينتقدوا فيه طبيعات أرسطو ، وأن  
يناصروا نظرية « الذرة » أو الجزء الذي لا يتجزأ . ولكن « كلية أصول  
الدين » أعلنت إذ ذاك أن نظرية الذرة باطلة لأنها مخالفة لعقيدة الكاثوليك  
فيما يسمى « العشاء الرباني الأخير » . وبعد أن حضر ذلك الاجتماع نحو ألف  
شخص أصدرت الحكومة أمراً بانصراف المجتمعين ، وألقي القبض على زعماء  
« الجلسة » وأبعدوا عن باريس . وقضى البرلمان بتحريم تعليم أي مبادئ جديدة  
تخالف مبادئ القدماء ، أو بتنظيم المحاضرات ما لم تصرح بذلك « كلية أصول  
الدين » ، ونص في قرار البرلمان على أن كل من يرتكب هذا الإثم  
فجزاؤه الاعدام .

( ١ ) مؤلفات ديكارت . طبع أ - ت م ٥ ٦ س ٣١

( ٢ ) راجع أيضاً ما كتبه ديكارت إلى الأب « مرسن » بتاريخ : ٢٧ أبريل سنة ١٦٣٨ :  
« لاشئ أشد تعارضاً مع رغباتي من جو باريس ، بسبب الملل الكثيرة التي لا حصر لها والتي  
لا يمكن تفاديها . . . » ( مؤلفات ديكارت طبع أ - ت م ٥ ٦ س ١٥١ - ١٥٢ ) .



ومهما يكن من الباعث لديكارت على مغادرة بلاده ، فإن هجرته إلى هولندا وإقامته بها قد وافقت هوى في نفسه ولأمت طبعه ومزاجه . وفوق ذلك كانت حياة الفيلسوف الفرنسي بتلك الديار أشبه بدرس جليل في التسامح . قال جستاف كوهن . « ولقد كان ذلك الكاثوليكي ( ديكارت ) يمارس في هولندا ، دون أدنى عائق ، شعائر دينه مع أصدقائه في « ليدن » وهم « كورني فان هوخلانده » ، والأب « بان » والأب « بلومرت » في هارلم . . . وهذا لم يحل بينه وبين أن يكون له تلاميذ بروتستانت مثل « رينري » و « ريجيوس » ، و « هيربورد » وأصدقاء بروتستانت أمثال « قسطنطين هويجنز » و « فان سورك » و « دي فلهم » ، كما لم يمنعه من أن يعمد ابنته « فرانسين » <sup>(١)</sup> في معبد البروتستانت ، وأن يهدي إحدى نصيرات كلفان — الأميرة اليزابث — إلى السير في الطرز الوعرة ، طرق الفلسفة المستقلة ، وميتافيزيقا الغواطف والأهواء <sup>(٢)</sup> .

لكن حب ديكارت للاستقلال والهدوء لم يقض عليه بتطبيق الحياة الاجتماعية ، والتزام العزلة عن الناس بتاتاً ، فقد اتصل الفيلسوف بالكثيرين من مشاهير عصره : التقى مرات بصديقه « بيكان » <sup>(٣)</sup> ، وصديقه الرياضي المستشرق « جوليوس » <sup>(٤)</sup> وتردد على « قسطنطين هويجنز » سكرتير أمير « أورانج » كما تردد على ابنه « هويجنز » الكبير ، وكانا يستقبلانه في منزل

( ١ ) هي ابنة له أعقبها من غير زواج شرعى .

( ٢ ) جوستاف كوهن : « كتاب فراسيون في هولندا أبان النصف الأول لاقرن السابع عشر » . باريس سنة ١٩٢٠ ص ٢٨٦ . . .

( ٣ ) « مؤلفات ديكارت » طبع في باريس ١٠٠٠ ص ١٦٤ .

( ٤ ) كانت اللغات الشرقية تعلم في جامعة ليدن بقصد الدعاية للبروتستانتية في بلاد المشرق . ( شارل أدام : « ديكارت : حياته ومؤلفاته » ص ١٠٩ هامش ) .

ريني لها باحدى ضواحي « لاهي »<sup>(١)</sup> ، وكان « رجيوس » الهولندي من تلاميذ ديكارت المتحمسين ؛ واتصل ديكارت بسفراء فرنسا ، وظهر حيناً في البلاط الهولندي ، وكان كثيرون من أبناء وطنه يزورونه . زاره الأب مرسن سنة ١٦٣٠ حينما كان الفيلسوف مقيماً في « ليدن » ، وكذلك زاره « سربير » الطبيب ، ( وهو من أتباع الفيلسوف « جسندي » ) في قصر « اندجست »<sup>(٢)</sup> ، وتحدث معه ، ووصف لنا « سربير » طرفاً من حياة الفيلسوف الفرنسي في هولندا حوالى سنة ١٦٤٢<sup>(٣)</sup> .

لقد كانت الفترة التي قضاها ديكارت في هولندا فترة خصبة من ناحية الانتاج العقلي ، فنذ سنة ١٦٢٨ إلى سنة ١٦٢٩ كتب رسالة صغيرة في الميتافيزيقيا موضوعها وجود الله ووجود الروح ، والقصد منها أن تبسط شيئاً من قواعد مذهبه في الطبيعيات . وهذا يدلنا على أن ديكارت كان يشتغل منذ سنة ١٦٢٩ بتحرير كتاب « التأملات الفلسفية » الذي لم يظهر إلا في سنة ١٦٤١ . وبذلك برّ الفيلسوف بوعده للكردينال « دوبرول » في أن يكتب رسالة يناصر بها الدين على الملحدين .

وعكف ديكارت ، في مقامة الجديد ، على النظر الفلسفي الصرف . ثم وجه اهتمامه إلى دراسة علوم الطبيعة ، فحرر كتاباً سماه فيما بعد « العالم » أراد فيه أن يبسط رأيه في كيفية نشوء العالم على مقتضى قوانين ميكانيكية صرفة :

( ١ ) وقد جرت بين ديكارت وقسطنطين هويجنز مراسلات كثيرة نشرها « ليون روث » سنة ١٩٢٦ بعنوان « مراسلات ديكارت وقسطنطين هويجنز » من سنة ١٦٣٥ — ١٦٤٧  
( ٢ ) وفي هذا القصر أيضاً تحدث الفيلسوف مع « كومنْيوس » أحد دعاة الإصلاح الصوفي ودام حديث الرجلين أربع ساعات ( هيجر : « أموس كومنْيوس » شامبيون ١٩٢٨ ص ٦٤ )  
يراجع أيضاً للوقوف على صلة ديكارت بـ كومنْيوس مقال دوفليشاوور في المجلد الثاني من « أعمال مؤتمر ديكارت » باريس ١٩٣٧ ص ١٠٦ — ١١٤

( ٢ ) بابه : « حياة مسيو ديكارت » ص ٢٢٨ .

بدا للفيلسوف أن الله خلق المادة « عماء » خواء (Chaos)، ثم رتبها وفقاً للقوانين التي لم يزل يراعيها في حفظ العالم . وعلى هذا النحو أراد ديكارت أن يوفق بين الإيمان بعقيدة الخلق ، وبين فكرة النشوء الحاصل وفقاً للقوانين الطبيعية التي لا يستطيع بعد البرهنة عليها .

ولكن حادثاً وقع في ٢٣ من يونيو ١٦٢٣ ، فكان له أثر لا يستهان به في حياة ديكارت الفكرية ؛ ذلك أن هيئة التفتيش حكمت على العالم الطلياني المشهور « جاليليو » بالمروق من الدين لقوله بدوران الأرض . ولقد كان ديكارت نفسه يقول بذلك في كتابه « العالم » ؛ فلما بلغه نبأ الحكم على « جاليليو » أحجم عن نشر الكتاب ، وكتب إلى صديقه الأب « مرسن » بأنه يعترف أنه إذا كانت حركة الأرض باطلة ، فإن جميع أصول فلسفته باطلة كذلك ، لأن تلك الأصول تثبت الحركة الأرضية بما لا مجال فيه للإيهام . وقال أيضاً إنه لا يستطيع أن يفصل تلك النظرية ( في حركة الأرض ) عن أجزاء كتابه دون أن يتعرض مذهبه كله للخلل . ولكنه لما كان لا يريد أن يصدر عنه قول يمكن أن يوجد فيه ما يخالف الكنيسة فإنه يفضل أن يكتم ذلك القول على أن يظهر للناس في صورة شوهاء <sup>(١)</sup> .

والواقع أن ديكارت كان حريصاً جداً على أن يعيش آمناً مطمئناً ، وعلى أن يتجنب جميع أسباب الخوف والقلق ، وكان يشعر بحاجة إلى ذلك الهدوء النفسى المطلق الذى لا يسمع فيه إلا صوت الفلسفة ، والذى يكون فيه بمعزل عن جميع المضايقات من قبل الحكام أو رجال الدين . والحق أن رجلاً كان دأبه أن يتخفى عن جيرانه لكي يفكر ، حتى جعل شعار حياته كلمة « إبيقور »

(١) ( مؤلفات ديكارت » ، طبع أدام وتانرى ، ١٨ ص ٢٧٢ » .

« السعيد من عاش متخفياً » ، لم يكن بمقدوره أن يضحى براحة باله وهدوء نفسه كي ينصر « جاليليو » على الكنيسة . ومن أجل هذا أراد « ديكارت » أن يقنع بحظه من الدرس والبحث الحر لنفسه ، دون أن يتكبد العناء في إذاعة آرائه على الناس .

لكن ذلك الشعار الجميل الذي أشرنا إليه منذ حين ، قد فسر بعض الكتاب بما فيه تشويه لسمعة ديكارت ، وغض من قوة خلقه وشجاعته . ويكتب « بوسويه » نفسه عن هذا في بعض رسائله فيقول : « كان ديكارت دائم الخوف من أن ترمقه عيون الكنيسة ! » .

والظاهر من مراسلات ديكارت أن آراءه كانت على أتم وفاق مع النتائج التي انتهت إليها بحوث « جاليليو » . ولدى الباحثين الآن من الأسباب ما يحملهم على الاعتقاد بأن ديكارت كان في الحقيقة كاثوليكيًا مخلصًا : فلا شك إذن في أن شعور الخوف ، بل الحاجة إلى هدوء البال وإيثار العافية ، هي التي أملت على الفيلسوف ذلك التصرف المسرف في التحفظ ، الموغل في التخفي والتقية . نعم إنه قد عرض بعد ذلك في كتابه « مبادئ الفاسفة » لنظريته تلك عن نشوء العالم ؛ لكنه بسطها إذ ذاك بسطاً فيه تستر كثير « وذر للرماد في عيون أعضاء محكمة التفتيش » كما يقول صاحب السيرة الديكارتية .

ولعل من الإنصاف هنا أن نقول مع الأستاذ « جلسون » إن ديكارت كان مولعاً بالكشف عن الحقيقة ، لكنه كان قليل الميل إلى تقييدها وتحريرها<sup>(١)</sup> وإذا كان ميل ديكارت إلى تحرير الحق قليلاً ، فإن رغبته في إذاعته دون ذلك

( ١ ) رسالة بتاريخ ١٥ من إبريل سنة ١٦٣٠ ؛ راجع « مؤلفات ديكارت » ( طبع أدام وتاتري ١٢ ص ٣٧١ ) .



بكثير ، وهذا على الأقل ما صرح به ديكارت نفسه إلى صديقه الأب « مرسن » قبل أن تخطر مسألة « جاليانو » على باله بزم من طويل . كره الفلاسوف النشر والإذاعة ، والأسباب التي أدلى بها عن ذلك الكره وجيهة : فالنشر — مهما يكن نجاحه — معناه اكتساب شيء من الشهرة ، واكتساب الشهرة معناه اكتساب الأصدقاء والمعارف ، ومعرفة الناس الكثيرين يرى فيها الفلاسوف خطراً على أمن ما يملك الإنسان المفكر ، أعني الفراغ والحرية<sup>(١)</sup> .

فديكارت الذي ألغى كتابه « في العالم » حباً في الراحة ، هو ديكارت عينه الذي قضى حياته في بلاد الغرب في هولندا ، ابتغاء العزلة ، وتقادياً لمضايقات الزوار والمتطفلين ، وهو أيضاً ديكارت الذي يعن في التخفي لكي يتيسر له أن يعن في التفكير<sup>(٢)</sup> .

توقف ديكارت إذن عن نشر طبيعياته ، وعزم على أن لا ينشر في حياته شيئاً قط . لكن آراء ديكارت في الفلسفة وفي علم الطبيعة كانت رغم ذلك معروفة في الدوائر العلمية الواسعة ، سواء في باريس أو في هولندا . والواقع أن فلسفة ديكارت قد ذاعت وعلّمت قبل أن تدرس في الكتب : فكثيرون من تلاميذ الفيلسوف الفرنسي قد عرضوا فلسفته في جامعات هولندا . ولقد أثار ذلك منازعات عنيفة جرّت على ديكارت مخاصمات ومضايقات كثيرة . لكن أصدقاء الفلاسوف المهاجر قد ألحوا عليه إلحاحاً شديداً أن يتحفهم بنماذج وأمثلة من تفسيراته وبحوثه العامة ، فلم يسعه إلا أن ينشر سنة ١٦٣٧ ثلاث

( ١ ) راجع نفس الموضع ص ١٣٦ . وكذلك كرنيليا سروريه : « ديكارت الإنسان والمفكر » باريس ١٩٥١ ص ٣٠٨ — ٣٠٩ .

( ٢ ) شارل أدام : « ديكارت : حياته ومؤلفاته » ص ١٠٦ .

رسائل هي « البصريات » و « الآثار العلوية » و « الهندسة » ، وصدرها جميعاً بمقدمة هي « المقال في المنهج » ، حاول أن يبين فيها أنه استعمل منهجاً آخر غير المنهج الشائع ، وأن هذا المنهج ليس أسوأ المناهج ولا أقبحها<sup>(١)</sup> .

وظهرت تلك الرسائل في سفر باللغة الفرنسية . وكان ديكارت قد خطر له أولاً أن يجعل عنوان الكتاب « مشروع علم كلى يستطيع أن يرفع طبيعتنا إلى أسى ما قدر لها من مراتب الكمال » ، ولكنه عدل عن ذلك العنوان ، لما قد يشتم فيه من غرور ، ونشر الكتاب باسم « مقال في المنهج لإحكام قيادة العقل ، والبحث عن الحقيقة في العلوم ، ويليه علم البصريات وعلم الآثار العلوية وعلم الهندسة : وهي محاولات لتجربة ذلك المنهج » .

أما « المقال في المنهج » فهو الرسالة الفلسفية الصرفة في ذلك المجموع ، بين فيها تاريخ أفكاره ، وأوضح عن الخصائص المهمة لمذهبه الجديد في نظرية المعرفة وفي الميتافيزيقا . أما الرسالتان الثانية والثالثة ( البصريات والآثار العلوية ) ، فقد أعطى فيهما الفيلسوف مثلاً أو نموذجاً لطريقته في تفسير الطبيعة تفسيراً ميكانيكياً مجتاً ، وفي الرسالة الرابعة ( الهندسة ) استكشف ديكارت الهندسة التحليلية التي ضم بها الجبر إلى الهندسة وجعلهما مندرجتين تحت علم واحد .

ولقد كان ظهور كتاب « المقال في المنهج » بالفرنسية فتحاً جديداً في عالم التأليف : إذ كانت عادة العلماء والفلاسفة إلى ذلك الحين أن يكتبوا بحوثهم باللغة اللاتينية ، فلما نهض ديكارت ونشر كتابه باللغة الفرنسية أدرك الناس لأول مرة كيف تعبر الفلسفة عن معانيها باللغة التي يفهمها الجمهور

من الشعب . ولقد أرسل ديكارت في ٢٢ من فبراير سنة ١٦٣٨ إلى الأب « فاتييه » يقول عن كتابه: « أردت أن يتيسر حتى للنساء أن يفهمن من كلامي بعض الشيء ، وأن يجد مع ذلك أولو الفطنة مادة تكفي لأن تشغل بالهم » (١) .

والحق أن ديكارت كان قليل الثقة بالمتحدثين وأهل الطنطنة والادعاء في العلم . ولذلك نراه منذ البداية في باكورة مؤلفاته يوجه حديثه إلى ذلك الجمهور الأوسع من الناس الذين يمكنهم فيما يرد عليهم من الأمور ، دون أن يحفلوا بما رآه أرسطو ولا بما قاله فلان أو علان . ويقول ديكارت موضحاً ذلك: « إذا كنت آثرت أن أكتب بالفرنسية ، التي هي لغة بلادي ، على الكتابة باللاتينية ، التي هي لغة من قاموا على تعليمي ، فذلك لأنني أرجو أن الذين لا يستخدمون إلهاقولهم في حالة فطرتهم وصفائهم سيقدرّون آرائي خيراً من أولئك الذين لا يؤمنون إلا بما في كتب القدماء » (٢) .

( ١ ) مؤلفات ديكارت . طبع أ - ت م ١ ص ٥٦٠ .

( ٢ ) مؤلفات ديكارت . طبع أ - ت م ٠ ٦ ص ٧٧ .

## الفصل الثالث

### ديكارت منذ « المقال في المنهج » حتى وفاته

الظاهر أن ديكارت قد اشتغل بالمنهج وهو في ريعان شبابه . يروون أنه كان كلما سمع في صباه عن اختراع بديع جعل همه أن يعيد صنع الاختراع بنفسه ، دون أن يراجع فيه الكتب التي تعالج الموضوع . ويحدثنا ديكارت نفسه بأن هذه العادة التي جرى عليها قد ساقته إلى أن يلاحظ أنه كان يسير في هذه الحالات طبقاً لقواعد ثابتة . بل إن ديكارت وهو بعد في « لافليش » قد أنشأ لنفسه منهجاً للمناقشة في مسائل الفلسفة ، وقد رضى عنه الأب « شارليه » مدير المدرسة والأب « دينيه » القيم على الدراسات بها . ونستطيع أن نقرأ الآن فيما وصلنا من مؤلفات ديكارت قطعاً وشذرات من كتاب ألفه في شبابه وسماه : « دراسة للعقل السليم »<sup>(١)</sup> ، وهو أشبه بأن يكون المحاولة الأولى لكتابه : « قواعد لهداية العقل »<sup>(٢)</sup> الذي هو بمثابة منطق جديد مستمد من مناهج الرياضيين .

ومن دواعي العجب أن كتاب « المقال في المنهج » لم يثر لدى الجمهور حين

---

( ١ ) فيه كما يقول « باييه » : « اعتبارات عن رغبتنا في المعرفة ، وعن العلوم ، وعن استعداد النفس للتعلم ، وعن الترتيب الذي ينبغي الاحتفاظ به ، لاكتساب الحكمة ، أعني لاكتساب العلم مع الفضيلة . وذلك بإضافة وظائف الإرادة إلى وظائف العقل ( باييه : « حياة مسيو ديكارت » سنة ١٦٩١ م ٢ ص ٤٠٦ ) .

( ٢ ) بدأ ديكارت تحرير ذلك الكتاب حوالى سنة ١٦٢٨ ولكنه لم يتمه ، فبقى مطوياً إلى أن طبع سنة ١٧٠١ ، أي بعد وفاة الفيلسوف بنصف قرن .



ظهوره إلا قليلا من الملاحظات والاعتراضات ، في حين أن الرسائل الأخرى العلمية التي تليه أثارت من الأسئلة والاستيضاحات ما اضطر ديكارت إلى النزول في ميدان المناقشة الحادة مع كثيرين من الرياضيين .

ولما هدأ بال ديكارت من هذه المجادلات العنيفة ، بدا له حوالي سنة ١٦٣٩ أن يعود إلى مشروعه القديم ، فيبسط في صورة نهائية « رسالته الميتافيزيقية الصغيرة » التي كان قد خط رسومها الأولى قبل ذلك بعشر سنوات . وحرر ديكارت كتابه الجديد باللغة اللاتينية ، ونشره سنة ١٦٤١ تحت عنوان « تأملات في الفلسفة الأولى وفيها يُبرهن على وجود الله وخلود الروح » . وفي الطبعة الثانية لهذا الكتاب أبدلت عبارة « خلود الروح » بعبارة « التمييز بين الروح والجسد » ( ولعل سبب هذا أن الفلسفة في نظر ديكارت لا تستطيع أن تبرهن برهنة دقيقة على شيء أكثر من هذا التمييز ، وإنما الاعتقاد ببقاء الروح يأتينا من قبل الوحي ) .

ولما كانت هذه « التأملات » تحتوي — كما جاء في كتاب من ديكارت إلى إلى الأب « مرسن » — على جميع قواعد فلسفة الطبيعات عنده ، فقد اتخذ الفيلسوف كافة الاحتياطات ليكون الكتاب مقبولا لدى علماء اللاهوت : أرسله قبل الطبع إلى عالم هولندي من علماء الدين يدعى « كاتروس » ثم أرسله إلى الأب « مرسن » مع اعتراضات « كاتروس » وردوده هو عليها ( الاعتراضات الأولى ) . وقدم ديكارت للكتاب برسالة إلى علماء الدين في « السربون » يسألهم فيها تأييدهم لكتابه ، ويبين لهم كيف أن براهينه فيه براهين قاطعة تستطيع أن تخرس السنة الملاحدين . وجمع « مرسن » اعتراضات من مختلف اللاهوتيين ( سميت الاعتراضات الثانية ) . وجمع كذلك اعتراضات « هويز » ( سميت الاعتراضات الثالثة ) واعتراضات « أرنو »

( فسميت الاعتراضات الرابعة ) واعتراضات « جسندى » ( فسميت الاعتراضات الخامسة ) ، وكذلك اعتراضات من لاهوتيين وفلاسفة آخرين ( فسميت الاعتراضات السادسة ) . وظهر الكتاب سنة ١٦٤١ مذيلاً بهذه الاعتراضات جميعاً وبردود ديكارت عليها . ولما كان من المنتظر في ذلك الحين أن يقرّ الكتاب رجال الدين ، فقد طبع في أسفل الغلاف عبارة : cum approbatione doctorum ( بإقرار من علماء الدين ) . ولكن هذه العبارة حذفت من الطبعة الثانية ، طبعة سنة ١٦٤٢ . وزادت الطبعة الثانية على الطبعة الأولى باحتوائها اعتراضات من اليسوعى « بوردان » ( وسميت الاعتراضات السابعة ) ؛ وظهرت سنة ١٦٤٧ للطبعة الأولى من « التأملات » ترجمة فرنسية بقلم الدوق « دولوين » راجعها ديكارت وصححها<sup>(١)</sup> .

لكن المعارضة التي لقيتها تلك الفاسفة الجديدة في هولندا كانت من نوع آخر ، إذا جاءت لا من الفلاسفة فحسب ، كما هو الحال في اعتراضات « هوبز » و « جسندى » ، بل من رجال الدين من اليسوعيين والبروتستانتين على حد سواء . فقد كان رجال الدين يتشبهون بفلسفة القرون الوسطى وينظرون إلى فلسفة أرسطو نظرهم إلى حصن للدين منيع . ووجد ديكارت نفسه إذ ذاك بين نارين : كان البروتستانتيون يتهمون بالتشكك والإلحاد ، ويرمونه بالعمل على هدم الجامعات والكنيسة والدولة ، وكانوا يرفضون فلسفته وينعون عليها مناصرتها البابا . وكان الكاثوليك هم أيضاً ينكرون آراء الفيلسوف بحجة أنها آراء جديدة ، وأنها آراء مارقة من الدين ( مثل رأيه عن حركة الأرض ) ، وكانوا يتهمون بالميل إلى البروتستانتية أو مثابرتة على إقامة

(١) أما الترجمة الفرنسية لكتاب « الاعتراضات والردود » فقد قام بها « كارسليه » وراجعها ديكارت .

شعأرها . وبدأ الجدل والنزاع في جامعة « أوترخت »<sup>(١)</sup> بين عميد كلية اللاهوت ، وهو الراعي البروسنتاتي « فوتيوس » ، وبين أستاذ في الطب هو « ريجيوس » ، وكان هذا الأخير من المعجبين بديكارت المتحمسين لآرائه أكبر تحمس ، فلم يترك فرصة دون أن يهاجم فيها فاسفة أرسطو ، وأن يشيد بفلسفة ديكارت ؛ فنهض للدفاع عن أرسطو عميد الكلية « فوتيوس » وحمل « ريجيوس » على الصمت ؛ ثم تصدى « فوتيوس » بعد ذلك لديكارت ، فأخذ يكيل له الاتهامات بالمنشورات تارة وبالكتب تارة أخرى ؛ وأخيراً رفع العميد على ديكارت دعوى أمام محكمة « أوترخت » . وتفاقم الأمر ، ووجد ديكارت نفسه مهدداً بالإبعاد من هولندا ، وبدفع غرامة مالية ، وبإعدام كتبه ، فطلب إلى سفير فرنسا أن يتدخل ، ولم يقف سير القضية إلا بتوسط السفير<sup>(٢)</sup> .

ولم ينته قلق ديكارت بانتهاء قضية « أوترخت » : إذ كان للفيلسوف الفرنسي مناصرون متحمسون في « ليدن » تنازعوا مع رجال الدين هناك . وقام بعض اللاهوتيين ينقضون آراء ديكارت ويفندونها ، ويتهمون صاحبها بالكفر والإلحاد ، مما كان يمكن أن تكون عواقبه وخيمة على الفيلسوف ، لولا تدخل السفير الفرنسي مرة أخرى . وأخيراً صدر الأمر إلى الأساتذة في جامعة « ليدن » ألا يتكلموا عن ديكارت لا بخير ولا بشر .

(١) حظيت فلسفة ديكارت في هولندا بحس القبول أول الأمر : ذلك أن جامعة أوترخت أنشئت سنة ١٦٢٤ ، فكان من أوائل أساتذتها صديق لديكارت اسمه « رينري » ، فسر نظريات أرسطو مستعينا بالمنهج الديكارتي الجديد . ولما مات « رينري » رثاه أستاذ البلاغة وأمتدح معه ديكارت ( راجع شارل أدام « ديكارت : حياته ومؤلفاته » ص ٢٢٧ وما بعدها )

(٢) نجد أهم مواضع المناظرة بين ديكارت وخصومه ملخصة في خطاب لديكارت عنوانه : « رسالة إلى الشهير جداً فوتيوس » . ( « مؤلفات ديكارت » : طبع أ — ت — م — ٨ ( القسم الثاني ص ١٠٧ — ١٩٤ ) .

ولم يقف الأمر عند ذلك الحد : فقد وجد الفيلسوف نفسه حينذاك مضطراً إلى أن يدفع عن نفسه في فرنسا اتهامات اليسوعى « بوردان » الذى طعن أولاً فى طبيعيات ديكارت ثم ميتافيزيقاه : ذلك أن اليسوعيين فى فرنسا كانوا قد شرعوا ، منذ ظهور « المقال فى المنهج » ، يهاجمون فى مدارسهم بعض نظريات الفيلسوف ؛ وكان قاق ديكارت يزيد كلما اشتدت وطأة هجماتهم ؛ وإذ كان يعلم أن اليسوعيين قوم يسيرون دائماً طوعاً لإرادة هيئة واحدة ، فقد خشى أن يؤدى تضامهم إلى إقامة العراقيل فى طريقه أو الحيلولة دون انتشار فلسفته ؛ ولذلك عزم على أن يرد عليهم جميعاً مرة واحدة ؛ كتب إلى « هويجنز » فى يوليو سنة ١٦٤٠ : « أعتقد أننى سأدخل فى حرب مع اليسوعيين ، لأن عالمهم الرياضى بباريس فتند علناً بعض آرائى فى كتاب « البصريات » فكتبت إلى رئيسه لكى يدعو هيئتهم كلها إلى تلك المنازلة ، لأننى وإن كنت أعلم منذ زمن طويل أنه ليس من المستحسن أن نجاب لأنفسنا خصوماً ، غير أننى أعتقد أنهم ماداموا مهتاجين من أنفسهم ؛ وما دمت أنا لا أستطيع تجنب ذلك الأمر ، فلأن ألقاهم كلهم مجتمعين مرة واحدة أفضل عندى من أن أنتظرهم واحداً بعد الآخر ، وهو أمر ان أفرغ منه معهم » (١) .

ولكن ديكارت لم ينازل اليسوعيين كما أراد ، بل نشر كتاب « التأملات » ؛ فألف الأب « بوردان » كتاباً سخر فيه من تلك التأملات ، وأعلن فيه عزمه على « أن يضيع مالمؤلفها من شهرة فى رومه وفى كل جهة » . وتساءل الناس ما عسى أن يكون موقف ديكارت من تحدى « بوردان » . وأراد الأب « مرسن » صديق ديكارت أن يقف منه على جليلة الأمر ،

(١) بآيه : « حياة مسيو ديكارت » . م ٢ ص ٧٩ .



فكتب ديكارت إليه في ٢٢ من ديسمبر سنة ١٦٤١ . « لقد عدلت عما كنت نويت من نقض تلك الفلسفة ( يعنى الفلسفة المدرسية التى يقوم اليسوعيون بتعليمها ) لأنى أرى أن مجرد نهوض فلسفتى يقوّض الفلسفة المدرسية تقويضاً لا يحتاج بعده إلى تفنيد آخر » .

جاء فى كتاب « التأمّلات » وما تبعه من « الاعتراضات والردود » بيان مجمل عميق للميتافيزيقا الديكارتية . عزم ديكارت على تكملة ذلك الكتاب وعرض فلسفته فى صورة جديدة تسهل تناولها وحفظها ، فنشر سنة ١٦٤٤ باللغة اللاتينية كتاباً سماه « مبادئ الفلسفة » وسعى فى أن يحظى من أساتذته اليسوعيين القداماء بالرضى عن ذلك الكتاب ،

وفى كتاب « المبادئ » هذا خلاصة واضحة جداً عن فلسفة ديكارت ، ويليهما شئ مما ارتأى الفيلسوف نشره من طبيعياته . وعلى الرغم مما يشف عنه هذا الكتاب من تحوط فى العبارة ، وخصوصاً فيما يتعلق بصور المشاكل التى تدارسها أهل القرون الوسطى ، فالذى يبدو منه بجلاء هو مقاومته للفلسفة القديمة التقليدية ، وخصوصاً ما يتصل منها بالتفسيرات الطبيعية . ويعان ديكارت هذه المقاومة مباشرة فى كتاب له مرسل إلى الأب « بيكو » مترجم « المبادئ » إلى الفرنسية ، إذ نجده ينهى فيه على فلسفة أرسطو حيرتها وعقمها ، ويزعم أن طريقته هو فى الكشف عن الحق تعين من يجيئون بعده على أن يضيفوا إلى المعارف المكتسبة معارف جديدة وطيدة .

ومنذ ذلك الحين نجد ديكارت ينصرف إلى العناية بشئون الأخلاق ، وكان الفيلسوف قد اتصل بالأميرة « إليزابث » ابنة فردريك الخامس ملك بوهيميا المخلوع<sup>(١)</sup> . ولعل الأميرة « إليزابث » أشد أفراد أسرتها ولعاً بالكتب

(١) خلع بعد موقعة « براج » فى نوفمبر سنة ١٦٢٠ . خلع عن عرش بوهيميا وبلاطينا وحرم من ممتلكاته فى ألمانيا ، فلجأ إلى هولندا ، وأقام مع أسرته الكبيرة فى « لاهى » .

والقراءة : قرأت « المقال في المنهج » ، وبدأت بمراسلة ديكارت حوالى عام ١٦٤٠ ، فرحب بها ، إلى أن تمكنت الصداقة بينهما ، فكانت تستشيريه فى أمورها ، وتبوح له بما فى دخيلة نفسها . وكان ديكارت يعجب بما أوتيت الأميرة من الفطنة ورجاحة العقل ، فأهدى إليها كتابه « المبادئ » سنة ١٦٤٤ ؛ ولعله لم يكن معرفاً حين أعلن فى الإهداء أن أحداً لم يفهمه خيراً منها ، وأن قليلاً من العلماء يستطيعون أن يفخروا بأنهم قد رزقوا ما رزقت من الفهم فى المسائل الرياضية ومسائل الميتافيزيقا معاً<sup>(١)</sup> . والواقع أن الأميرة فوق جمالها كانت على ذكاء عظيم وثقافة واسعة ، وكان لها فوق ذلك نفس حساسة ؛ توجهت إلى ديكارت أولاً طالبة إليه أن يكشف لها عن الصعوبات التى بدت لها فى مذهبه ؛ فاما شجعها الفيلسوف تحدث إليه عن همومها وآلامها ، فكانت منزلة ديكارت منها منزلة الطبيب الروحى والمرشد الأخلاقى : كان يبسط لها آراءه فى الأخلاق فيدلى إليها تارة بنظرياته الفلسفية ، وتارة بتجاربه الخاصة .

وقرأ ديكارت مع الأميرة كتاب « الحياة السعيدة » للفيلسوف الرواقى الرومانى « سينكا » ؛ ونشأ عن درس هذا الكتاب سلسلة من الرسائل تبودلت بين الفيلسوف الفرنسى والأميرة ؛ وربما كانت هذه الرسائل خير مصدر نستقى منه معرفتنا بمذهب الأخلاق عند ديكارت . على أن الأميرة « إليزابث » لم تكن تقبل دائماً كل ما يدلى به أستاذها وصديقها ، بل كثيراً ما كانت تناقش مذهبه مناقشة دقيقة ، وتقترح تارة تعديلاً ، وتارة

(١) راجع : ديكارت « مبادئ الفلسفة » ترجمتنا العربية القاهرة ١٩٦٠ ص ٤١ .

استيضاحاً ، وتارة زيادة في البيان ؛ وكانت أسئلة الأميرة وملاحظاتها مما دعا ديكارت إلى المبادرة بتحرير « رسالة في انفعالات النفس » وهي آخر مؤلفات الفيلسوف ، نشرت سنة ١٦٤٩ .

فنحن نرى إذن أن مصادقة ديكارت للأميرة إليزابيث ، فضلاً عما جنت منها الفلسفة من طيب الثمرات ، قد عادت بالخير على الأميرة نفسها : إذ انتشلتها من الزلل في مهاوى الحياة العابسة الكئيبة ، وحفظت التوازن في نفسها انقلاصاً إلى الميالة إلى التصوف ، ووجهت روحها المضطربة إلى الاشتغال بأمور فكرية تتطلب الجهد وتستدعي الاهتمام<sup>(١)</sup> .

على أن ديكارت نفسه كان مرتاحاً لأن يكون من تلاميذه نساء ذكيات ، وكان يراهنّ أبعد نظراً وأسلم فطرة من الرجال ، وأقل تشبثاً منهم بالمزاعم والأباطيل . وربما كان هذا سبباً من الأسباب التي جعلته يقبل السفر إلى السويد بدعوة من الملكة « كريستين » ليلقنها بنفسه فلسفته ، ولكي يعامها « السبيل إلى الحياة حياة سعيدة بازاء الله وبازاء الناس »<sup>(٢)</sup> .

وذهب ديكارت إلى « استكهلم » بعد تردد منه وإلحاح من الملكة ولكنه لم يرتح للإقامة بتلك البلاد الباردة « بلاد الدببة بين الثلجات والصخور » كما قال في إحدى رسائله<sup>(٣)</sup> ، إذ أن جوها لم يكن يلائم صحته ؛ واضطر الفيلسوف فضلاً عن ذلك إلى أن يكافح في البلاط السويدي نفوذ

(١) راجع الكتاب الجميل الجذاب الذي نشرته الآنسة « مرجريت نيل » سنة ١٩٤٦ بعنوان « ديكارت والأميرة إليزابيث » .

(٢) « مؤلفات ديكارت » طبع أ - ت ، م ١٢ ص ٥٤٩ هامش .

(٣) « مؤلفات ديكارت » طبع أ - ت ، م ٥ ص ٥٣٤٩ .

اللغويين والشعراء الذين كانوا يخشون أن تحمل الفلسفة محل الأدب ، كما اضطر أن يقبل مطالب الملكة التي كانت تخالف عاداته ومزاجه أشد مخالفة : مثال ذلك أن الملكة حددت الساعة الخامسة صباحاً موعداً للتحديث معه في الفلسفة، وكانت تلك الساعة المبكرة شاقة جداً على الفيلسوف الذي اعتاد ، مراعاة لصحته ، أن يلبث في مضجعه لا يبرحه إلى ما قبل الظهر بقليل : وتألم ديكارت من البرد ألماً شديداً وأصيب بالتهاب رئوي . ولم يكن يقبل إلا مضطراً أن يعالجه الأطباء الأجانب الذين كان ينظر إليهم نظره إلى أعدائه ولما أراد طبيب ألماني أن يفصد عرقاً من عرقه قال له : « أبق على الدم الفرنسي ! » ولم يقبل إلا دواء بسيطاً . ولبت ديكارت مريضاً يعالج مرضه نحو تسعة أيام : ومات في الساعة الرابعة من صباح ١١ من فبراير ١٦٥٠<sup>(١)</sup> وفي سنة ١٦٦٧ نقلت رفاة إلى فرنسا ودفن في كنيسة « سانت جنيفيف » في الحى اللاتيني ، وفي سنة ١٨١٩ نقلت رفاة إلى « سان جرمان ذي بويه »<sup>(٢)</sup>.

ذلك مجمل حياة ديكارت شيخ الفلسفة الحديثة .

ولقد قال الفيلسوف الألماني « لينتز » حين ذكر موت الفيلسوف الفرنسي قبل الأوان : « عندي أن الإنسانية قد خسرت خسارة جلي من العسير أن نجد عنها عوضاً . وإذا كنا قد ظفّرنا منذ ذلك الحين برجال عظماء جداً فاقوا مسيو ديكارت في بعض المسائل ، فإنني لا أعرف له كفواً في شمول نظراته ، وفيما اقترن بها من عمق ونفاذ كبيرين » .

(١) يراجع ما كتبه « كارسليه » عن موت ديكارت ، وكيف تقبل الفيلسوف الموت في بساطة وثقة بالله ، ومن غير أسف ولا جزع ( مؤلفات ديكارت . طبع أدام وتانري ، م ٥ ص ٤٨٢ — ٤٨٣ ) .

(٢) راجع : مجلة « لوجلانور شاتلروديه » عهد مايو ١٩٥٠ ص ١٥ — ١٩ .



## الفصل الرابع

### شخصية ديكارت

نسج الكتّاب والرواة حول حياة ديكارت كثيراً من الأقايص والأساطير . وقد يكون فيما ذكره أصحاب السيرة الديكارتية تفاصيل مبالغ فيها ، أو غير صحيحة ؛ لكن أمثال تلك الأخبار والروايات لم تكن لتخترع اختراعاً ، ولم يكن تصديق الناس إياها حينئذ ميسوراً لو لم يكن قد وقع الاتفاق على انطباقها أو ملاءمتها لما كان معروفاً من أخلاق الفلاسوف ومزاجه الخاص ؛ وما دمنا نريد الوقوف على مختلف النواحي في شخصية ديكارت ، فعلينا ألا نحقر من شأن تلك الأساطير .

ذكر « باييه » صاحب السيرة الديكارتية أموراً يمكن أن يستفاد منها الكثير عن شخصية فيلسوفنا وميوله وعاداته ، قال : كان طوله دون المتوسط ، حتى سماه أحد خصومه مرة « Homuncio » ( هذا الأنيسان ) ! وكان كبير الرأس ، عريض الجبهة ناتئاً ، أسود الشعر ، ينزل شعره مطوياً إلى حاجبيه . وكانت عيناه منفرجتين انفراجاً عظيماً ، وأنفه بارزاً واسعاً مع استطالة ، وفه كبيراً ، وشفته السفلى تجاوز قليلاً شفته العليا ، يكاد يكون بيضاوي الوجه . وكان لونه في طفولته أصفر باهتاً ، وفي شبابه يضرب إلى الحمرة ، وفي كهولته يميل إلى لون الزيتون . وكان في وجهه خال يزول ويعود من حين إلى حين ؛ وجهه يعبر عن معاني التأمل وصرامة السلوك . كان صوته ضعيفاً خافتاً بسبب انحراف بسيط في الرئتين ؛ وهندامه يدل على العناية

في غير بذخ أو ترف . ولم يكن الفيلسوف يجرى وراء « الموضات » ، ولكنه لم يكن يتحداها . وكان اللون الأسود أحب الألوان لديه ، وكان يلبس قلنسوة رمادية أرجوانية وقت السفر .. »<sup>(١)</sup> .

وإذا تركنا مؤقتاً هذه الأوصاف الجسمية الدقيقة التي سجلها « باييه » ، ووقفنا برهة لنلقى نظرة على صورة الفيلسوف المشهورة ، المعروضة في متحف « اللوفر » بباريس ، فماذا نرى ؟ نرى حقاً رأساً قوياً ، وعينين عميقتين ، وأنفاً فيه شمم ، وذقناً ينم عن قوة الإرادة . . . وكل شيء في ملامح تلك الصورة الناطقة يشف عن القوة الباطنة المنبثقة وعن النشاط الروحي الوثاب ، مع الدربة على طول التأمل ودوام الفكر والروية .

ويستأنف « باييه » كلامه عن الفيلسوف ، فيقول : « إنه في أخريات أيامه قلل من كمية الأطعمة التي كان يتناولها في المساء ، لأنهاء كانت تضايقه في الليل . وكان يشرب قليلاً جداً من النبيذ . وقد يكف عن شربه شهوراً طوالاً . وكان يتجنب اللحوم التي تزيد في تغذيتها عن حاجة جسمه ، وكان يفضل الفاكهة والخضر ، وكان يعتقد أنها أصلح لحياة الإنسان من لحوم الحيوان » . « وكان ينام من عشر ساعات إلى اثنتي عشرة ساعة ، وكان لا يعادر مضجعه يشتغل فيه صباحاً ، ويتغدى ، ثم يمضي بضع ساعات في المحادثة وفي زراعة حديقته ، أو في التريض على صهوة جواد في أغلب الأحيان . وكان يستأنف عمله حوالى الساعة الرابعة ، فيمضي فيه إلى ساعة متأخرة من الليل » .

ويروون أن ديكارت كان وديعاً لطيفاً مع أصحابه ومع خدمه<sup>(٢)</sup> . وكان

(١) باييه : « حياة مسيو ديكارت » .

(٢) كان ديكارت يكتب خدمه . ولقد عني بتعليم بعضهم ، فأصبحوا من خيرة الأساتذة والمعلمين .

سلوكه مع الناس سلوك الرجل الفاضل ؛ وكان ينزل الصداقة منزلة رفيعة ، ويقول إن من « أكبر نعم الحياة أن نستمتع بالتحدث إلى الأشخاص الذين نحبهم ونقدرهم »<sup>(١)</sup> . ولكننا نعلم أنه قد كان يعتمد أحياناً ، في ردوده على هجمات الخصوم . إلى صيغ لا تخلو من غلظة ، فقد ينعتهم بالجهل والغباء ، وقد يرميهم بالحماسة وسوء النية ، وقد يوجه إليهم عبارات السخرية اللاذعة<sup>(٢)</sup> . ومن أمثلة روح السخرية عند ديكارت أن « رفيوس » أحد القساوسة الهولنديين ، ظن أن الفيلسوف الفرنسي إنما هاجر إلى هولندا رغبة منه في اعتناق العقيدة البروتستانتية والتخلي عن الكاثوليكية . ورأى « رفيوس » هذا في تحقيق تلك الرغبة كسباً عظيماً للدعوة البروتستانتية في هولندا ، ففتح ديكارت في هذا الأمر ، ولكن الفيلسوف رد طلب القس في رفق وقال : « لما كنت فرنسياً فيعنيني أن أبقى مخلصاً لدين مليكي » . والظاهر أن « رفيوس » لم يفهم وجه تمسك ديكارت بدين ملك فرنسا ، وألح في السؤال عن سبب ذلك ، فأجابه السيد الفرنسي في شيء من السخرية : « إذن فسأبقى مخلصاً لدين مرضعتي ! »<sup>(٣)</sup> .

\* \* \*

يميل بعض مؤرخي الفلسفة إلى تصوير ديكارت في صورة رجل يرتدى « مسح المتحذلقين » وكأنه قد انصرف عن كل مالا يمت إلى الفاسفة والعلم المضبوط بسبب وثيق . ولكن يبدو أنهم نسوا أن فيلسوفنا كانت له نفس

(١) مؤلفات ديكارت ، م ١٠ ص ٣٧٨ .

(٢) قارن : « ردوده على الاعتراضات السادسة على التأملات » ، وهي الاعتراضات التي وجهها إليه جسندي ، وردوده على « فوتيوس » ، مؤلفات « ديكارت » طبع أ — ت م ٨ ص ١ وما بعدها .

(٣) شارل آدم : « ديكارت : حياته ومؤلفاته » ص ٣٤٥ .

فنانة شديدة الحساسية<sup>(١)</sup> ، وأن ذلك الذهن المتطلع القلق ، ذهن الفيلسوف الرحالة الذي جاب البلاد والأفكار ، لا بد أن يكون قد طوّف بأفاق الفن السعيدة : شغف ديكارت بالموسيقى طول حياته ووضع فيها رسالة ؛ وفكر في الفن التمثيلي ، وحاول أن يهتدى إلى حل للمشكلة السيكولوجية التي تنشأ من المأساة « التراجيديا » : وهي تفسير اللذة التي نجدها عند تمثيل الألم<sup>(٢)</sup> ؛ بل ذهب إلى أبعد من ذلك ، فوضع للملكة « كريستين » تمثيلية غنائية لم يتم فصلها الرابع<sup>(٣)</sup> . ومن المحقق أن ديكارت أنفق وقتاً كافياً في قراءة « الحكايات » والأساطير القديمة ، وكان يحفظ الكثير من شعر الشعراء ، كـ « فرجيل » ، و « هوراس » ، و « أوفيد » ، و « بلوت » ، و « ترانس » . وقد شغل في أثناء إقامته بباريس ( من سنة ١٦٢٦ إلى ١٦٢٨ ) بحركة الشعر في عصره ، وشغل على الخصوص بشعر « تيوفيل دوفيو »<sup>(٤)</sup> .

والحق أن ديكارت كان مولعاً منذ صباه بالشعر ، وكان يجد فيه « ضروباً أخاذة من الرقة والحلاوة » ويرى الشعر أقرب إلى أن يكون من مواهب النفس من أن يكون ثمرة من ثمرات الدرس والتحصيل ، وأحسن الشعراء هم « أصحاب المبتدعات المحببة ، يعبرون عنها في أبهى صورة وأحلى عبارة ، وإن كانت صنعة الشعر عندهم مجهولة »<sup>(٥)</sup> ، ويقول « باييه » إن الفيلسوف قرض

(١) راجع : كرنيليا سروريه : ديكارت الإنسان والفكر ، باريس ١٩٥١ ص ٣٠٠ — ٣٠١ .

(٢) وخلاصة رأيه أنه « يلد للإنسان بطبعه أن يحس اهتزاز جوانحه لجيم ضروب الانفعالات حتى الحزن والكراهية » ( « رسالة الانفعالات » مادة ٩٤ ، ١٤٧ ) .

(٣) نشرها تيوديه ونوردشتروم في « مجلة جنيف » سنة ١٩٢٠ .

(٤) انظر فكتور باش : مقال في « أعمال مؤتمر ديكارت » م ٢ ص ٦٧ وما بعدها .

(٥) « المقال في المنهج » طبع أدام وتاري ، م ٦ ص ٧ .



شيئاً من الشعر الفرنسي في أخريات أيام حياته ، حين كان يعيش ببلاط ملكة السويد<sup>(١)</sup> : وكان ديكارت يرى أن للشعراء أحياناً نفحات من الحكمة وحسن البيان قل أن يظفر بها في كتب الفلاسفة ، وكان ينسب تلك الظاهرة العجيبة إلى قوة الخيال وتدفق الحماسة عند الشعراء . فإذا كانت الحقيقة — كما يراها ديكارت — كامنة فينا كمون النار في الحجر الصوان ، وإذا كان التحمس والإلهام يبرزاتها أقوى توهجاً مما يستطيع المنطق الجاف ، فلا عجب أن نرى الفيلسوف يعلق أكبر الأمانى على ساعات الأحلام التي كان لها — كما رأينا — أعظم الأثر في توجيهه وتوطيد نزعاته<sup>(٢)</sup> . ولا عجب بعد ذلك من المنزلة الرفيعة التي استطاع أن يحظى بها « الحدس » في الفلسفة الديكارتية كلها<sup>(٣)</sup> .

وكان ديكارت يميل إلى إظهار احتقاره للماضي ولكل مالا يمت بشيء إلى شواغله العلمية بسبب . وكان يزهو أحياناً بجهله فاسفة أرسطو ، فقال في أحد ردوده على « فوتيوس » : « لقد أخذت في التدليل على أنني لا أفهم ألفاظ الفلسفة المشائية ، وهذا صحيح ، ومن المؤكد أنني لا أقيم لذلك وزناً ، لأنني أرى من العبث أن نبذل في تلك الدراسة عناية وانتباها زائدين » . ولم يكن تقدير ديكارت لتحصيل اللغات وللدراسات التاريخية بأحسن من تقديره لفلسفة أرسطو . قال : « ليست معرفة الرجل الفاضل باللغتين اليونانية واللاتينية بألزم من معرفته للغة السويسرية مثلاً أو اللغة البروتونية السفلى . وليست معرفته لتاريخ الإمبراطورية الرومانية الجرمانية بألزم من معرفته

(١) بابه : « حياة مسيو ديكارت » ، ١٢٠ ص ١٩ .

(٢) راجع مقال كرنيليا سرووييه في مجموعة دراسات بعنوان : « ديكارت والديكارتية الهولندية » باريس وأمستردام ١٩٥٠ ص ٤٥ وما بعدها .

(٣) الحدس عند ديكارت عمل عقلي يدرك به الذهن فكرة ما ، سواء كانت تصوراً أو حكماً أو استدلالاً « يفهمها بتمامها في زمن واحد لا على التعاقب » .

لتاريخ أصغر دولة توجد في أوربا ...»<sup>(١)</sup> . وقال أيضا في موضع آخر : «أمن عرف اللغة اللاتينية كان أكثر علماً من ابنة شيشرون عند خروجها من عهد الحضانة ؟» .

\* \* \*

لم تكن الحروب في عصر ديكارت حروباً «خاطفة» كالحروب التي نعرفها اليوم في عصر «القنبلة الذرية» ، بل كان سيرها حينئذ بطيئاً ، فكان للمحاربين فسحة من الوقت ينفقونها في الدرس أو التفكير إذا شاءوا . ولسنا نعرف على وجه التحقيق شيئاً كثيراً عن تصرف ديكارت في الحروب التي تطوع لخوض عمارها ، ولا عن بلائه فيها ؛ وكل ما روى عن الفيلسوف أمراً أو حركتان من حركات النفس قد يكون فيهما أثر لحياته العسكرية .

ذكروا أن ديكارت كان في أحد أسفاره إلى هولندا قادماً من ألمانيا الشمالية ، فاجتاز البحر على سفينة أجرها لتلك الغاية . ولما مر بفرىزا الغربية ( في هولندا ) ، لاحظ الملاحون أنه كان يتكلم الفرنسية ، فظنوه من أغنياء التجار الأجانب عائداً من بعض أسواق التجارة . وأخذوا يتآمرون عليه يريدون قتله واغتصاب أمواله ؛ فما كاد ديكارت يسمع حديثهم — وكان باللغة الألمانية — حتى نهض من فورده واستل سيفه وتقدم نحو الملاحين ، مهدداً إياهم بالقتل إذا بدرت من أحدهم بادرة . وهكذا استطاع الفيلسوف الشاب بحزمه أن يعلى إرادته على جمع من الملاحين ، وألزمهم الصمت والاحترام حتى تمت الرحلة من غير مكروه<sup>(٢)</sup> .

(١) ديكارت : « البحث عن الحقيقة » ( طبع أدام وتارى ، ١٠ ص ٥٠٢ — ٥٠٢ ) .

(٢) الآن : « أفكار » — باريس سنة ١٩٣٢ ص ١١٢ .

ووقع للفيلسوف — وهو في الثلاثين من عمره — حادث آخر له دلالة :  
اشتبك مرة في مبارزة مع أحد منافسيه بحضرة بعض السيدات — وبينهن  
سيدة كان يهواها — وفي أثناء المبارزة هجم ديكارت على خصمه في مهارة  
فجّده من سيفه ، ثم عفا عنه وأخلى سبيله . وضرب بهذا العفو بعد الانتصار مثلاً حياً  
من أمثلة تلك « الأريحية » أو « السماحة » النفسية التي يحدثنا عنها بعد ذلك  
في كتاب « انفعالات النفس »<sup>(١)</sup>.

\* \* \*

وتروى عن الفيلسوف الشاب نادرة وقعت له أثناء إقامته في « بريدا »  
بهولندا ، لأول عهده بالخدمة في جيش موريس دوناسو : كانت عادة العلماء  
في هولندا حينئذ أن يتحدى بعضهم بعضاً في مسائل العلوم ، فكانوا يعلقون  
الإعلانات في جميع أنحاء المدينة يعرضون فيها مسائل علمية يطلبون حلها إلى  
من يأنس في نفسه القدرة على ذلك . وحدث مرة أن وقف ديكارت — وكان  
في زى الضباط — أمام أحد هذه الإعلانات ، وكان مكتوباً باللغة الهولندية ،  
وسأل أحد الواقفين قريباً منه أن يتفضل بترجمة الإعلان حتى يتيسر له أن يفهم  
ما به . وتصادف أن كان ذلك الرجل هو « إسحق بيكمان » الرياضي — ولم  
يكن قد عرف ديكارت بعد — فنظر إليه شذراً وقال له : « إنها مشكلة من  
مشكلات الرياضة » ثم أضاف قوله « أترجمها لك إلى اللغة اللاتينية إذا وعدت  
أن تعطيني حلها » !

فأجاب الضابط الفيلسوف في اطمئنان أدهش محدثه : « لك ذلك الحل

(١) « مؤلفات ديكارت » طبع أ - ت . م ١٩٠ م ١٨٩ - ١٩٠ .

غدا . ولقد حدث بالفعل أن ديكارت عاد إلى الرجل منذ الغد ، ومعه الحل الصحيح لتلك المسألة الرياضية . وكانت هذه الحادثة منشأ الصداقة الوطيدة بين ديكارت وبين « اسحق بيكان » (١) .

\* \* \*

أبى ديكارت على قلبه أن يعلق بزوجة أو منصب ، لا لأنه في هذه الأمور من المتشددین المتزمین أو الزاهدين ، بل لأن الحرية في طاب الحلق أعز لديه من الجاه والمال والبين .

اعترفت سيدة كان الفيلسوف قد هم بمغازلتها وإطراء جاهها بأنه صارحها آخر الأمر بأنه « لا يجد في الكون جمالاً يعدل جمال الحقيقة . وقد رُوى أن الفيلسوف قال في مجلس من أصحابه : إن من أصعب الأمور أن تعثر على امرأة جميلة وكتاب جيد ، وواعظ فاضل » (٢) .

ويتفق أصحاب السيرة الديكارتية على أن فيلسوفنا كان رجلاً يحب حياة التأمل والعزلة ، ولا يريد بهما بديلاً . ولكن ذلك لا يفيد أن ديكارت كان من أولئك الكتاب المرفهين ذوى المزاج الرقيق الذى يقبعون في حجراتهم أمام مكاتبهم ، ولا من المفكرين المتوجّسين الذين يتزوّون في « أبراج من العاج » ، فهم إذا عرفوا شيئاً عن عالم الكتب والعلوم ، جهلوا كل شيء عن الحياة الجارية ، وعن العالم الخارجى .

(١) مكسيم إروا: «ديكارت الفيلسوف المقنع» ص ٦٢ .

(٢) بابه : « حياة مسيو ديكارت » م ٢ ص ٥٠١ .



بل أكبر الظن أن ديكارت كان رجلاً قوياً الشكيمة ، صعب المراس ، كثير الحركة ، موفور النشاط ، قليل الصبر ، ينزع إلى الحزم والتصميم ، وتنفيذ ما صدق عليه عزمه ، ويريد أن يجرب الأمور ، ولا يتردد في المغامرة بنفسه في الحياة ، ولعل ديكارت أراد أن يحتذى في سلوكه الشخصى مثل ذلك المسافر الحازم الذى يحدثنا هو عنه فى « المقال فى المنهج » : يجد نفسه قد ضل فى بعض الغابات ، فلا يتردد ولا يتلكأ ، متعثراً ههنا تارة وهناك تارة أخرى ، بل يختار طريقاً بعينها يسلكها ؛ ويثابر عليها مثابرة من يعلم أنها أمثل الطرق وأقومها وأدناها إلى الغاية . ويمثل ذلك الثبات يستطيع المسافر الحكيم أن ينقذ حياته ، وأن يعنى نفسه من الوسوس التى تساور النفوس الضعيفة المتقلبة التى لا تقرر رأياً حتى تنقضه ، ولا تسلك سبيلاً حتى تتحول عنها<sup>(١)</sup> .

فديكارت مع ما كان عليه من ضعف البنية واعتلال الصحة ، ومع ميله الظاهر إلى حياة الراحة والتفكير الهادئ ، كان رجلاً ذا إرادة قوية لا تسكل ، ونفس توافقة إلى الكفاح ؛ ومن المحقق أن ذلك الفيلسوف لم يكبد يفرغ من تخطيط رسوم مذهبه الفلسفى ، حتى نصب حياته كلها للقيام على نصرته والدعوة إليه ما استطاع إلى ذلك سبيلاً : فلم يترك قط اعتراضاً إلا وقد رد عليه رد الوائق العارف بقيمة مبادئه ، ولم يدع فرصة دون أن يفتزها لتدعيم قواعده فلسفته ، وتقوية حجج أنصاره ، وتحطيم مراكز مخالفيه .

وشخصية ديكارت من الشخصيات المعقدة غاية التعقيد ، فمن الخطأ أن يلتمس لها مفتاح واحد : فالرجل من « أصحاب التأمل والنظر » كما يقول « مالبراش » و « فارس فرنسى » من أهل الفروسية الفكرية كما يقول « شارل بيغي » ، مولع بالمغامرات الذهنية الخالصة ؛ وهو أيضاً رجل عمل ،

(١) مؤلفات ديكارت ( طبع أ - ت ، م ٦ ص ٢٤ - ٢٥ )

محب للحياة ؛ ذو عناية بصحة بدنه ورفاهيته ؛ ثم هو رجل « صاحب رسالة » مشغول بنجاح مذهبه خدمة للإنسانية كلها ؛ وهو فوق هذا كله « سيد » مذهب رقيق أو « جنتلمان » خير بأهل زمانه ، يحاول الحديث مع النساء ، ولا يحجم عن مبارزة الرجال من أجل سيدة يهواها ؛ ولا يتحرج أن يتصل ببعض السيدات اتصالاً غير شرعى ، وأن يولدهن إيلاداً غير شرعى أيضاً . ثم هو من أهل الاستقراطية الفكرية ، يزدري المعارف والمعلومات المستخلصة من بطون الكتب ، ويخصص « بضع ساعات فى اليوم » للبحوث العلمية ، و « بضع ساعات فى السنة » للبحوث الميتافيزيقية أو بحوث ما بعد الطبيعة . وبالجملة كان ديكارت رجلاً مسيطراً على فلسفته وعلى علمه لا يرضى أن يستعبد نفسه لها . وكان ناقداً حراً ، يسخر من الخرافات ، ويكره المتعالمين والمتزمتين ؛ وكان فوق هذا كله مسيحياً ، غير مقصر فى أداء فروضه الدينية ؛ ولا ننسى أنه كان من الحجاج إلى « نوتردام دولوريت » ، وأنه تلقى الوحي الأول لفلسفته فى رؤيا مشهورة اعتقد أنها من عند الله ، وأنه كان أحرص الناس على الفرار من الله ومشاغل الدنيا ، والتماس الهدوء ليتسنى له التفلسف فى محاربه الهولندية (١) .

عرف ديكارت فى حياته جميع ضروب النصر وألوان الخذلان . والآن وقد أصبحت فلسفته إنسانية تتخطى حدود المكان والزمان ، فإنها تسجل من غير شك صفحة من أعجد الصفحات فى تاريخ الفكر الإنسانى . وسنرى بعد

(١) مما يؤيد رأينا فى كتابنا هذا ما ذهبت إليه الأئمة « كرنيليا سروريه » فى كتابها الحديث عن ديكارت : فقد رأت الفيلسوف مفكراً آمناً أيماناً راسخاً بوجود الله ، وظل مستمسكاً فى إخلاص بالدين الذى نشأ عليه ، ولكنه كان أميل بطبعه إلى الفاسفة منه إلى التدين والعبادة ... ( « ديكارت الانسان والفكر » ١٩٥١ ص ٣٢٦ ) .

أن مبادئ الفلسفة الديكارتية ستكون مصدر إلهام خصب لكبار المفكرين والفلاسفة في القرن السابع عشر ، أمثال « مالبرانش » و « ليبنتز » و « اسبينوزا » ، وستمد بفيضها المتدفق كثيراً من التيارات الفلسفية المختلفة ، بل المتعارضة أحياناً ، من « لوك » ثم « بركلي » ثم « هيوم » إلى « كُنتِ ياك » و « مترك » ، ومن « كانط » و « هيغل » إلى « ميندوبيران » و « أوجست كمت » وأخيراً « رنوفييه » و « هاملان » و « محمد عبده »<sup>(١)</sup> و « جوبلو » و « ميرسون » و « بارودي »<sup>(٢)</sup> و « هوسرل » و « ياسبرس » : هؤلاء الفلاسفة منتسبون إلى ديكارت ؛ وهم جميعاً ، أرادوا أو لم يريدوا ، تلاميذه وأبناءؤه الروحيون .

(١) راجع كتابنا : « رائد الفكر المصري » - الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٥

(٢) راجع مقال جوليان يندا : في مجلة « الدراسات الفلسفية » أبريل - يونيو سنة ١٩٥٠ ص ١٥٢ .

## الباب الثانی



منہج دیکار





## الفصل الأول

### ضرورة المنهج وماهيته<sup>(١)</sup>

١ — تميز القرن السابع عشر بميزة هامة : وهى عناية المفكرين فيه بمسألة المنهج أو الطريقة الواجب اتباعها فى البحوث العقلية . والواقع أن الكتب فى المنهج كثيرة فى ذلك العصر ، وخصوصاً ابتداءً من سنة ١٦٢٠ : ففى ذلك التاريخ ظهر كتاب « الأرجانون الجديد » لفرنسيس « بيكون »<sup>(٢)</sup> وبعد ذلك بنحو سبع عشرة سنة نشر ديكارت « المقال فى المنهج » ، وفى ذلك العصر أيضاً نشر « اسبينوزا » رسالته « إصلاح الذهن » ، كما أصدر « تشرنهاوس » كتاب

( ١ ) المنهج على العموم هو الطريق الواضح فى التعبير عن الشيء ، أوفى عمل شئ أو فى تعليم شئ ، طبقاً لمبادئ معينة ، وبنظام معين ، وبغية الوصول إلى غاية معينة .

( ٢ ) « فرنسيس بيكون Francis Bacon ( ١٥٦١ — ١٦٦٢ ) فيلسوف ومشرع وسياسى انجليزى . يعد بروحه الوضعية فى طليعة رجال الفلسفة التجريبية الانجليزية التى تنفر من المذاهب العقلية المجردة وترغب عن النظريات الميتافيزيقية الضافية . وتحاول أن تستمسك بقدمو الإمكان بمجمل الوقائع المشاهدة . وبهذه الروح كتب « بيكون » مؤلفه « الأحياء الكبير » الذى عارض فيه النظرية الأرسططالية عن العلوم بنظرية جديدة قائمة كلها على التجربة . وكان مقدراً أن يكون ذلك الكتاب من ستة أقسام : ولكن لم يتم « بيكون » منه إلا القسم الأول وعنوانه « فضل العلوم وازدهارها » ، والقسم الثانى وعنوانه : « الأرجانون الجديد » ( يعنى به المنطق الجديد ) ( novum organum ) ومقتطفات من القسم الثالث ، وإشارات بسيطة من الأقسام الثلاثة الأخرى .

« وتتلخص رسالة باكون » فى غرضين : هما تحويل العلم إلى منفعة بنى الإنسان ، وإقامة العلم على أساس الاستقرار ، بعد قيامه زمناً على أساس التقدير والقياس ، لتفسير الطبيعة وتسخيرها .

« طب العقل » ، ونشر فلاسفة « بوررويال » منطقهم المشهور المسمى « فن التفكير » ونشر « مالبرانش » كتاب « البحث عن الحقيقة » ، وكتب « ليبنتز » مصنفاً من عدة رسائل نجد في عنوان بعضها لفظ « المنهج » .

وإذن فالعناية بالمنهج ميزة من مميزات القرن السابع عشر ، وجميع مفكرى ذلك العصر كانوا مؤمنين بفائدة المنهج وأثره في العلوم وفي الحياة . ولقد بين « هاملان » سبب ذلك فقال : إن أهل ذلك العصر كانوا قد ألقوا عن كواهلهم عبء الخضوع للسلطات في الفلسفة ، بل أحياناً في الفكر على العموم ، وفي المعتقد أياً كان — كما هو الحال عند اسپينوزا ، فكان لا بد لهم من شيء يطمئنون إليه ويهتدون به ، والمنهج هو الكفيل بذلك ولا غناء لفكرهم عنه (١) .

٢ — وكذلك رأى « أبو الفلسفة الحديثة » أن البحث في المنهج هو أهم المشكلات وأولها بالعناية في مهمة الفيلسوف ، وأراد أن يجعل بداية إصلاحه الفكرى الظفر بطريقة قوية للحصول على المعرفة الحقيقية ، بواسطة ذلك النور الفطرى المبثوث فينا جميعاً وهو نور العقل .

---

== عطاوغة قوانينها ، لا يفرض الأحكام السابقة عليها وجعلها تلك القوانين » ( عباس محمود العقاد : « فرنسيس باكون : مجرب العلم والحياة » دار المعارف - القاهرة سنة ١٩٤٥ م ٥٤ — ٥٥ ) .

وفرنسيس بيكون غير « روجر بيكون » Roger Bacon الانجليزى الذى عاش في القرن الثالث عشر ، وكان قساً عالماً مبرزاً في البحوث الطبيعية ، وكان هو أيضاً نصيراً للمنهج التجريبي .

(١) هاملان : « مذهب ديكارت » الطبعة الثانية ص ٣٣ .

لم يرض ديكارت عن منهج الفلسفة الكلامية ، فلسفة « المدرسين »<sup>(١)</sup> ذلك المنهج الذي كان مازال قائماً في عصره ، وكان قد تلقنه أيام طلبه العلم في مدرسة « لا فليش » : وهو عبارة عن محاولة حل المشكلات الفلسفية أو العلمية بذكر طائفة من أقوال المؤلفين السابقين ، سواء كانوا معروفين أو غير معروفين ، بدلاً من الإقدام على معالجة المشاكل نفسها . ولا شك أن مثل ذلك المنهج كان يتطلب اطلاعاً كثيراً ، وقسطاً كبيراً من الخرق والمهارة للملاءمة بين الآراء المتباينة والمصادر المشتتة ؛ ولكن مثل ذلك المنهج أيضاً ليس من شأنه أن يستحث الناس على حرية الفكر والاستقلال في البحث . ولاحظ الفيلسوف بادىء الأمر ما كان سائداً في زمانه من اختلاف في النظر وفوضى في الآراء ، سواء في الفلسفة أو في العلوم أو في الدين ، حتى أننا « لا نكاد نجد شيئاً هو من البداهة واليقين بحيث لا يدع مجالاً للمناقشة والجدال » .

وجلى أن فوضى الفلاسفة ، واضطراب العلماء ، وتنازع أصحاب الدين ، كل أولئك مصدره أنهم جميعاً يسرون في مباحثهم على غير هدى ؛ ويتخبطون فيها خبط العميان ، وكأن أكبر اعتمادهم في بلوغ مراميهم على مواتاة المصادفات والحظوظ ، دون أن يكون لهم في ذلك خطة مرسومة أو منهج معين : « الناس مسوقون برغبة في الاستطلاع عمياء ، حتى أنهم يوجهون أذهانهم غالب الأمر في طرق مجهولة ، لا تحقيقاً لأمل صائب ، بل لكي يجربوا إذا كان ما يبحثون عنه شيئاً حقاً ؛ مثلهم في ذلك مثل رجل استولى عليه رغبة جنونية في أن يكتشف كنزاً ما : فتراه لذلك يقضى وقته متجولاً منتقباً في كل مكان ،

( ١ ) فلسفة المدرسين أو الفلسفة المدرسية هي على العموم فلسفة القرون الوسطى ، وهي على الخصوص تلك الفلسفة المشتقة من مذهب أرسطو والتي أخذت صورتها النهائية في مذهب « توما الأكويني » ..



ليرى لعل السائحين أو العابرين قد ترك كنزاً<sup>(١)</sup> وكذلك حال كثيرين من المشتغلين بالدراسات والعلوم : لا ! إن الإنسان إذا لم يكن له من قبل منهج يسير على قواعده ، سواء في الفكر أو في الحياة ، لم يصل إلى الحق إلا مصادفةً ، ولم يدرك التوفيق إلا فلتة من فلتات الظروف وموافقات الحظوظ ؛ « وخير للإنسان أن يعدل عن التماس الحقيقة من أن يحاول ذلك من غير منهج » !

كما أن حب الاستطلاع عند بعض الناس قد بسوقهم أحياناً إلى الوقوع في مآزق لا مخرج منها ، فكذلك شأن من ينكبشون على الدراسات من غير نظام : لن تكون ثمرة جهودهم ومتاعبهم إلا أن يفقدوا « نور الفطرة » وإلا أن يصابوا بعمى البصيرة ؛ ذلك : « أن الدراسات التي تسير من غير ترتيب ونظام ، وأن التأملات الغامضة والخواطر المبهمة تحجب أنوار الفطرة وتطمس بصيرة الذهن ؛ ومن اعتاد أن يسير هكذا في الظلام ضعف بصره ضعفاً يصبح من العسير عليه أن يتحمل الضوء الساطع » . وهذا هو ما تؤيده التجربة أيضاً : « نرى في أغلب الأحيان أن من لم يشتغلوا بالدراسات قط يحكون على ما يعرض لهم أحكاماً أصوب وأمتن وأوضح بكثير من أحكام الذين أكثروا التردد على معاهد التعليم » .

فأول ما يلزم إذن من أدوات التفلسف هو الشعور بضرورة المنهج ، ثم إيجاد ذلك المنهج بالفعل ، ثم تطبيقه على النظر والعمل ، عن شعور ووعي وروية : ويقول ديكارت : « أنا أعني بالمنهج قواعد مؤكدة بسيطة إذا راعاها الإنسان مراعاة دقيقة كان في مأمن من أن يحسب صواباً ما هو خطأ ، واستطاع ،

[١] ديكارت : « قواعد الهداية العقل » القاعدة ٤ [ في البداية ] .

دون أن يستنفد قواد في جهود ضائعة ، بل بالعكس مع ازدياد علمه زيادة مطردة ، أن يصل بذهنه إلى اليقين في جميع ما يستطيع معرفته «<sup>(١)</sup> .

٣ — ولقد خطر لديكارت كذلك أن العمل الذي يشترك في أدائه كثيرون يجيء عادة أقل كمالاً من العمل الذي يقوم به رجل واحد ؛ وكذلك الحال في نقص معارفنا وعلومنا : منشأ ما بها من عيوب هو كثرة المعلمين الذين نتلقى عنهم ، وتفرقهم في النظر ، وتشتتهم في المناهج . لكن ديكارت يرى أن المنهج في الحقيقة واحد في الناس جميعاً : « العقل السليم أعدل الأشياء قسمة بين الناس » . ولذلك كان من الخطأ أن تندارس العلوم متفرقة متباعدة ، مع أن الاشتغال بعدة علوم أدعى إلى تجويدها وإفادة بعضها من بعض : ذلك أن العلوم متأخرة متعاونة قد بلغ من تساندها أن كسبها جملةً وفي مجموعها قد يكون أحياناً أقل كلفة وعناء من فصل بعضها عن بعض ودرس كل منها على حدة . ويفسر ديكارت ذلك بأن العقل البشري واحد لا يتغير مهما تتنوع الموضوعات التي يخوض فيها ، فهو لا يحتمل القيود والفواصل التي يضعها الناس تعسفاً ؛ فوقف ديكارت هنا يخالف موقف العلماء « المتخصصين » كما نقول اليوم ، إذ ليس للعلوم ولما تحوى من معلومات جزئية من قيمة في نظر الفيلسوف إلا بانتسابها إلى شيء واحد يشترك الناس فيه : وهو العقل السليم أو الحكم الصريح « bona mens »<sup>(٢)</sup> .

إذا تقرر أن الحكمة « البشرية » واحدة ، أعني أنه ليس هنالك إلا ذهن بشري واحد وعقل واحد ، لم يصح — في نظر ديكارت — أن

(١) « قواعد لهداية العقل » . القاعدة ٤ ( طبع أدام ونازي م ١٠ ص ٢٧١ — ٢٧٣ )

(٢) « مؤلفات ديكارت » ، ( طبع أدام ونازي م ١٠ ص ٣٦٠ ) .

يكون هنالك إلا علم يقينى واحد ، وإلا منهج واحد لبلوغ الحق فى مختلف الأمور .

ولكن أين نجد ذلك العلم وذلك المنهج الواحد ؟

٤ — يقول ديكارت : ليست تجدنا الدراسات التى لا نكتسب منها إلا آراء محتملة . والجهل التام خير من المعرفة المزعجة المضطربة ، ولا يكون العلم علماً إلا إذا كان يقينياً : لأن العلم معناه البداهة واليقين لا الإرجاف والتخمين . ونموذج تلك البداهة وذلك اليقين هو العلم الرياضى بلا نزاع . والمنهج المطلوب إذن هو المنهج الرياضى ، وهو منهج طبيعى للفكر ، يهديننا إليه تفكير المشتغلين بالعلوم الرياضية . ونجاح العلوم الرياضية وتفوقها على غيرها ناشئ من أن موضوعاتها بسيطة ، وأن العقل البشرى أنشأها مقتبساً إياها من ذاته دون أن يدين للتجربة بشئ ، ثم سار فيها بخطى موفقة ، لأنه لم يصطنع إلا معانى وتصورات واضحة لا غموض فيها . قال ديكارت : « لم أجد كبير مشقة فى أن أبحث عن أى الأشياء ينبغى البدء بها : لأننى كنت أعرف من قبل أن بدأنا يكون بأبسط الأشياء وأيسرها معرفة ، وإذ رأيت أن من بين جميع من سبقوا فى طلب الحقيقة فى العلوم إنما استطاع أصحاب الرياضة وحدهم أن يجدوا براهين ، أعنى استدلالات يقينية بديهية ، لم أشك فى أن بحوثهم كانت جارية على ذلك المنهج نفسه » .

٥ — لكن ديكارت يرى مع ذلك أن قصد الفيلسوف ليس هو تعلم الرياضة لذاتها ، أو لإيجاد خصائص « أعداد عقيمة وأشكال وهمية » ، بل لتعويد الذهن على مناهج وطرائق يصح بل ينبغى أن تتسع وتمتد إلى أشياء أكبر أهمية وأكثر قيمة . فالرياضيات عند ديكارت هى ثمرة المنهج ، وليست

«هى المنهج نفسه : والناس جميعاً يعلمون أن المعرفة التى تقنع الفكر وتشفى غليله إنما هى المعرفة الرياضية . لقد كان أفلاطون إذن محقاً حين حرم الاشتغال بالفلسفة على أولئك الذين لم يكن لهم بالرياضيات معرفة : وهذا التحريم الأفلاطونى هو بمثابة التصريح بضرورة المنهج .

فانطلب إلى فكرنا أن يبنى جميع معارفه الأخرى على ذلك النمط الرياضى . والفلسفة الديكارتية بهذا الاعتبار مجهود لنشر المنهج الرياضى وامتداده إلى مجموعة المعارف البشرية التى ليست هى نفسها إلا استعمال العقل استعمالاً حسناً .

ذلك هو « المنهج الكلى الشامل » ، وهو ممكن التحقيق : فإن العقل الصريح لا يتردد فى اختيار موضوعه ، وكل شىء يصلح أن يكون له موضوعاً ، سواء أكان طبيعة أو إنساناً : « ليست العلوم جميعاً إلا العقل البشرى الذى يبقى هو دائماً بعينه ، مهما تتنوع الموضوعات التى يبحثها ، دون أن يغير ذلك الاختلاف من طبيعته أكثر مما يغير اختلاف الأشياء من طبيعة الشمس التى تلقى على الأشياء نورها » (١) .

والخلاصة أن ديكارت لم يقصد منهجاً يقتصر تطبيقه على علم واحد كالرياضة ، بل أراد منهجاً عاماً يمكن تطبيقه على العلوم جميعاً ، وهذا ما يدل عليه عنوان كتابه « المقال فى المنهج لإحكام قيادة العقل والبحث عن الحقيقة فى العلوم » : فإن الذهن إذا اعتاد مطالب المنهج الصحيح استطاع أن ينقلها

(١) « قواعد لهداية العقل » ، القاسدة ١ ( ترجمة سرفن ص ٢ ) .



إلى مجالات أخرى غير العلوم الرياضية ، واستطاع أن يتصور إمكان « الرياضيات الكلية »<sup>(١)</sup> .

وقد تكون تلك محاولة وهمية بادئ الأمر : إذ ربما لاح أن من المحال رد كل شيء إلى الحساب ، وتحويل المشكلات الأخلاقية أو الميتافيزيقية إلى معادلات جبرية ، ولكن من الممكن مع ذلك أن تعالج المشكلات المختلفة معالجة رياضية ، وما الحساب في الحقيقة إلا الأداة التي يستعملها علم الحساب . أو علم الجبر لحل المشكلات الخاصة بهما . والذهن الذي ينحو نحو الحساب ، لحاجته إليه في ظرف من الظروف ، ليس ملزماً مع ذلك أن يستعبد نفسه للحساب . وإذا كان للعلوم الرياضية يقين لا نزاع فيه فيقينا آت لا من طرائق الحساب التي تعتمد تلك العلوم إليها ، بل من « البداهة » التامة ، بداهة المعاني التي تصطنعها ، ومن « الترتيب » الذي يجري عايه تسلسل تلك المعاني .

(١) فكرة الرياضيات الكلية قديمة ، ترجع إلى الفيثاغوريين الذين كانوا يرون العلوم الرياضية أربعة : الهندسة والحساب والفلك والموسيقى ؛ لأنها إما أن تبحث في الأشكال أو في الأعداد أو في النجوم أو في الأصوات . وقد عرف هذا التقسيم الرباعي في القرون الوسطى باسم « quadrivium » ؛ ثم أضيف إلى هذه العلوم علم خامس وهو « البصريات » أو علم المناظر ، وعلم سادس وهو « علم الحل » ( الميكانيكا ) ( انظر الفارابي : « إحصاء العلوم » بتحقيقنا وتعليقاتنا ، الطبعة الثالثة القاهرة ، سنة ١٩٦٨ ص ١٠٨ وما بعدها ) .

وقد كان ديكارت أول من بين وجه الشابهة بين هذه العلوم من حيث أنها جميعاً تنظر في أمر واحد وهو الترتيب والتناسب . « واذن فلا بد أن يكون هناك علم يفسر كل ما تبحث عنه متعلقاً بالترتيب والتناسب » بقطع النظر عن تطبيقهما على مادة خاصة « ( ديكارت : « قواعد لهداية العقل » القاعدة ٤ ) ، وهذا العلم هو « الرياضيات الكلية الشاملة » ( mathématique universelle ) التي تبحث في الصفات المشتركة التي يمكن استنباطها من الأشكال والأعداد والنجوم والأصوات الخ ، والتي ترد كل شيء فيها إلى نسب وعلاقات . فيبدو أن الكشف الأول من كشوف ديكارت هو كشف « الرياضيات الكلية الشاملة » أو علم النسب ( راجع : شارل أدام : « ديكارت : حياته ومؤلفاته » ص ٥٠ - ٥٢ ) .

٦ — وحسبنا ، لكي يتسنى لنا أن نضني على أى علم يقيناً يعدل يقين علم الحساب أو علم الهندسة ، أن لا نشتغل إلا بالمعاني « الواضحة » « المتميزة » وهي التي مضمونها بديهى تام البداهة ؛ وأن « نرتب » جميع معانيها ، أى أن ننظمها فى نسق خاص ، بحيث يكون كل معنى منها مسبوقاً بجميع المعاني التي يستند إليها ، سابقاً لجميع المعاني التي تستند إليه .

ولكن كيف يتسنى بلوغ « البداهة » الرياضية فى حل المسائل التي يخوض فيها الفيلسوف ؟

يجب أن نعهد لذلك بأمور : فنطرح الأفكار الصادرة عن السلطات أيا كانت ، فلسفية أو اجتماعية أو سياسية أو دينية ، لأنها فى غالب الأمر أشد الأفكار ميلاً مع الهوى وأكثرها متابعة للنزوات الطارئة وأبعدها عن مرتبة اليقين ؛ ثم لنهجر الآراء التي تصفق لها الجماهير ، ولنعلم أنه ليس ينفعنا فى تمييز الحق من الباطن فى الآراء أن نعدّ الأصوات لكي نتبع ما يحوز منها أكبر عدد<sup>(١)</sup> : فإن « إجماع الكثرة من الناس لا ينهض دليلاً يعتد به لإثبات الحقائق التي يكون اكتشافها عسيراً »<sup>(٢)</sup> ، ولنطرح كذلك شهادة التجربة الحسية : لأنها فى الأغلب خداعة ، وإذا أمكن أن نخدعنا حيناً ، فمن الممكن أن نخدعنا دائماً ، ما دمنا لا نجد لها ضابطاً يوثق به .

ولنطرح أخيراً تلك الطرائق المعهودة فى منطق أرسطو الذي شاع فى القرون

(١) « قواعد لهداية العقل » ، قاعدة ٣ ( طبع أدام وتانرى ، م ١٠ ص ٢٦٦ — ٢٦٧ ، راجع الترجمة الفرنسية بقلم سرفن ص ١٢ ) .

(٢) « المقال فى المنهج » القسم ٢ ( طبع أ.ت.م ٦ ص ١٦ ) .

الوسطى<sup>(١)</sup> ، وتلك « الأقيسة » المنطقية التي تفرض الشيء الذي يطلب البحث عنه ، والتي لا تصنع شيئاً أكثر من أن تعرقل حركة الذهن الطبيعية ، لأنها تديره دورانياً آلياً ، وتعفيننا من التفكير ، ولا تعيننا على اكتشاف الحق<sup>(٢)</sup> .

وما دمنا قد استبعدنا من اعتبارنا آراء السلطات ، والأفكار المشهورة ، وشهادة الحواس ، وطرائق الأقيسة القديمة ، فلم يبق حينئذ إلا أن نحلل طرائق ذينك العلمين الرياضيين اللذين يقر جميع الناس بما لهما من متانة وإحكام . ولنحل طرائقهما ، كما قلنا ، لا بقصد تطبيقهما كما هما على مسائل لا تحمل ذلك التطبيق ، بل لكي نستخلص منهما أهم ما يصنعه الذهن في جميع

(١) وجه كبار الفلاسفة والعلماء في العصور الحديثة نقداً شديداً إلى منطق أرسطو والمدرسين ، وخلاصة تقدم أنه منطق يعنى بالصورة أكثر مما يعنى بالمادة ، وأن الفكر المجرد فكر يعجز عن أن يكتشف حقيقة جديدة ، وإنما الفكر الحصب هو الفكر الشخص : إما لأنه يعتمد على التجربة والاستقراء ( فيما يرى « حاليو » و « بيكون » ) ، وإما لأنه يعتمد على المعاني الرياضية ، كالعدد والمقدار ، التي وإن كانت منظورة بالفكر إلا أنها موضوعات فردية مشخصة ، لا أفكار مجردة وعامة : وهذا ما ذهب إليه ديكارت ) .

وإذن فالمنطق القديم في نظرهم منطق عقيم : لأنه لا يعنى بمضمون الفكر و « خفواه » وإنما يعنى بصورته ومبناه . وإذا كان لذلك المنطق قيمة فقيمه منحصرة في أنه « صورة لعرض » . حقائق قد اكتشفت من قبل ، ومحضت بمناهج أخرى ( راجع : أبل رى : « منطق وأخلاق . وفلسفة عامة » مقدمة ص ٥ ) .

(٢) يرى ديكارت أن المنطق الأرسطاطاليسى منطق عقيم : لأنه لا يستطيع أن يصنع شيئاً أكثر من أن يبين لنا حقيقة من الحقائق منطقية في حقيقة أخرى ، ويعجز عجزاً تاماً عن أن يكتشف أى حقيقة جديدة ، وأن من يستدل في أمر من الأمور وفقاً لأقيسة ذلك المنطق لا يتقدم خطوة واحدة : لأنه إنما يأخذ فكرة ما ثم يستخلص منها الشيء الذي كان قد وضعه فيها من قبل وضماً ، تصريحياً أو تضمينياً . ولأخذ مثلاً قياساً كالآتي : « كل إنسان فان » وسقراط إنسان ، إذن . فسقراط فان ؟ فهذا القياس لا يكسبنا قط معرفة جديدة : لأننا لا نستطيع أن نتحرر بأن كل إنسان فان ما لم نكن نعلم من قبل ، إما صراحة أو ضمناً ، أن سقراط — وهو أحد أفراد الناس — فان أيضاً . وإذا كنا عالمين بأن سقراط فان ، لعلمنا بأن كل إنسان فان ، فكأننا بهذا القياس لم نكسب شيئاً جديداً ، وإنما رددنا شيئاً كنا نعلمه من قبل ؛ ويكون القياس « دورانياً » أو « تحصيل حاصل » ( وهذا ما ذهب إليه « جون سيورات ميزر » في نقد القياس ) .

خطواته المنهجية ، ولنتعرف ما اختص به الذهن من أفعال هي بمثابة الشروط العامة الكلية التي تسود جميع الطرائق الحسابية أو الهندسية . وأكبر الظن أنها أفعال شديدة البساطة ، قليلة العدد ، يقول ديكارت : جميع الأفعال الذهنية التي نستطيع بها أن نصل إلى معرفة الأشياء دون أن نخشى الزلل عبارة عن فعلين اثنين هما الحدس والاستنباط<sup>(١)</sup> .

٧ — « والحدس »<sup>(٢)</sup> عند ديكارت هو الرؤية العقلية المباشرة التي يدرك بها الذهن بعض الحقائق التي تدعنا لها النفس وتوقن بها يقيناً لا سبيل إلى دفعه . الحدس نظرة عقلية بلغت من الوضوح والتمييز أن زال معها كل شك . وذلك الفعل عقلي ، كما قلنا : فهو لا يتعلق بالحواس ولا بالخيال ، وإنما يختص بالذهن ، بل الذهن الخالص الصافي ، ويقول ديكارت : « أقصد بالحدس ، لا شهادة الحواس — وهي متغيرة — ولا الحكم الخداع حكم الخيال .. وإنما أقصد به الفكرة المتينة التي تقوم في ذهن خالص منتبه ، وتصدر عن نور العقل وحده »<sup>(٣)</sup> . فالحدس عند ديكارت عمل عقلي يدرك به الذهن فكرة ما ،

(١) « قواعد لهداية العقل » ، القاعدة ٣ (طبع أ . ب . ت . م . ١٠ ص ٣٦٨ ؛ راجع الترجمة الفرنسية بقلم سرفن ص ١٤) .

(٢) استعمالنا لفظ « الحدس » ترجمة للفظ intuition ، لا بمعنى التخمين ، بل بالمعنى الفلسفي الذي كان يستعمله فيه فلاسفة العرب ، وهو على الجملة « سرعة » انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب ، مباشرة وفي زمان قصير . ولنا نرى حاجة إلى وضع لفظ عربي جديد مادام ديكارت نفسه لم يكن يتحرج من استعمال تالافاظ الجارية في معان جديدة . وللحدس الفلسفي معان كثيرة مختلفة يذكر منها « معجم الفلسفة » للأستاذ لاند خمسة مهمة ويناقشها ، ويعرف « المعجم الفلسفي » لجوبلو الحدس الديكارتي تعريفاً يوافق معناه عند بعض فلاسفة الإسلام ( راجع كتاب « النجاة » لابن سينا ، القاهرة ١٩١٣ ص ١٢٧ وكتاب « التعريفات » للجرجاني طبعة استنبول سنة ١٩٠٩ ص ٥٦ وكتاب « البصائر التصيرية » لعمر بن سهلان الساوي ، مع تعليق الإمام محمد عوده . القاهرة سنة ١٨٩٨ ص ١٤٠ ) .

(٣) « قواعد » ، القاعدة ٣ .



من تصور أو حكم أو استدلال ، « بفهمها بتمامها في زمان واحد لا على التعاقب »  
ويقابل ديكارت بين « الحدس » و « الاستنباط » الذي لا يتم بتمامه في زمان واحد ،  
ولكنه يقتضى حركة من حركات الذهن ؛ إذ يستنتج من شئ شيئاً آخر <sup>(١)</sup> .  
وبالحدس يستطيع كل واحد أن يعلم أنه موجود بالضرورة لأنه يفكر ،  
وأن المثلث شكل محدود بثلاثة أضلاع ، ويعلم حقائق أخرى كثيرة قد تفوتنا  
معرفتها لأننا لا نلتقي بالناس إليها لبساطتها ، والحقائق التي من هذا القبيل نستطيع  
أن نصل إليها بفضل ما لها من بدهة ذاتية ، ولذلك سمي ديكارت « الحدس »  
« نوراً فطرياً » *lumière naturelle* أو « غريزة عقالية » <sup>(٢)</sup> نكتسب بها من  
المعارف « فوق ما نطن » ، « معارف كافية في إثبات قضايا عديدة » .

و « الحدس » عند ديكارت لا يقتصر على المعاني والأفكار ، بل يتناول  
أيضاً حقائق لا قبل لنا بالشك فيها ، كما يتناول « الطبائع البسيطة »  
*natures simples* وهي الخواص الطبيعية المجردة التي لبساطتها تدرك بالذهن  
إدراكاً مباشراً ويمكن أن تستخلص منها جميع الطبائع الأخرى : مثال  
ذلك الوجود والوحدة والامتداد والحركة والشكل والزمان والمكان ، وكذلك  
أفعال المعرفة والشك ، والإرادة . والطبائع البسيطة طبائع « قد بلغت معرفتها  
من الوصوح والتميز مبلغاً يمنع الذهن من تقسيمها إلى أخرى أكبر تميزاً منها <sup>(٣)</sup>  
ومعرفتنا بالطبائع البسيطة معصومة من الخطأ : لأن الفكرة في ذاتها دائماً

(١) « قواعد لهداية العقل » . القاعدة ١١ .

(٢) « مؤلفات ديكارت » ( طبع أ - ت . م ٨ ص ٥٩٩ ) .

(٣) « قواعد لهداية العقل » . القاعدة ١٢ .

صحيحة ، و «الخطأ» لا يكون في الفعل الذي «يرى» الذهن به ، بل في الفعل الذي به «يحكم» (١)

ذلك أن الحكم عند ديكارت لا يرجع إلى العقل وحده ، بل إلى الإرادة . والحكم حر ، ومن أجل هذا كان الخطأ منسوباً إلى الإنسان الذي يستطيع أن يستعمل حريته استعمالاً سيئاً ، كما لو ألف بين أفكار لا ارتباط بينها في الحقيقة والواقع (٢) .

والوسيلة الثانية لبلوغ اليقين الرياضى هي «الاستنباط» (٣) ، وهو قوة نفهم بها حقيقة من الحقائق نتيجة حقيقة أخرى أبسط منها (٤) . وهو «فعل ذهني بواسطته نستخلص من شيء لنا به معرفة يقينية نتائج تلزم عنها» ، أو عملية «تنقل من الواحد إلى الآخر» ، ومن حد إلى الحد الذي يابيه أو الذي يلزم عنه مباشرة وضرورة ، ثم من الثاني إلى الثالث وهلم جرا .

ويلاحظ أن «الاستنباط» الديكارتي يختلف عن «القياس» في منطق أرسطو ومنطق القرون الوسطى ، ذلك أن «القياس» القديم رابطة بين «أفكار» في حين أن «الاستنباط» رابطة بين «حقائق» . ثم إن علاقة الحدود الثلاثة في «القياس» خاضعة لقواعد معقدة تطبق بطريقة آلية لمعرفة الأقيسة المنتجة وغير المنتجة ، في حين أن «الاستنباط» إنما يعرف بواسطة «الحدس»

(١) «قواعد لهداية العقل» . القاعدة ١٢ ؛ «التأملات» : التأمل الرابع ، وانظر : «مبادئ الفلسفة» الباب الأول ، مادة ٣٤ . (ترجمتنا العربية ، القاهرة ١٩٦٠) .

(٢) «قواعد لهداية العقل» القاعدة ٣ (طبع أ — ت ، م ١٠ ص ٣٦٩) .

(٣) «قواعد لهداية العقل» ، القاعدة ١٢ (طبع أ — ت ، م ١٠ ص ٤٢٢) .

(٤) ننه هنا إلى أن البعض قد ترجوا لفظ «Dédution» بالقياس ، وهذا مخالف كل المخالفة لما يريد ديكارت ، وإنما الذي يريد هو الاستدلال والاستنباط بوجه عام ، لا القياس الأرسطاطلي المعروف ، على ما سنبينه في هذا الفصل وفيما يليه .

معرفة هي من البداهة « بحيث أن أقل الأذهان اهلية للاستدلال لا يمكن أن يسيء القيام به ». ويمتاز « القياس » بعلاقات ثابتة سواء أدركت أم لم تدرك لكن الاستنباط « حركة فكرية موصولة ، حركة فكر يرى الأشياء واحداً بعد الآخر رؤية بديهية »<sup>(١)</sup> . وإذن فلا مكان في « الاستنباط » الديكارتي . إلا لقضايا يقينية ، في حين أننا نجد « القياس » الأرسطاطالي يفسح المجال لقضايا احتمالية وظنية كما في الأقيسة الجدلية والخطائية<sup>(٢)</sup> .

تكلم البعض عن الدور الهام الذي يقوم به « الاستنباط » في منهج ديكارت . ولكن يجب أن يلاحظ أن الاستنباط ليس مع ذلك بأوثق من « الحدس » : إذ لا بد من نقطة يبدأ منها « الاستنباط » ، والحدس هو بمثابة تلك النقطة . بل الحقيقة أن الاستنباط أقل متانة من الحدس ، لأن كل استنباط يحتاج إلى زمن ، وإذن فهو يحتاج إلى استعمال تلك الملكة التي كثير ما تخون الإنسان ، وهي الذاكرة .

فيقين الحدس آت قبل كل شيء من أنه عقلي ، وهو في هذه الميزة مشارك للاستنباط . ولكنه يختص فوق ذلك بأنه ينتج إلى شيء باعترافنا لإياه من .

(١) « قواعد لهداية العقل » : القاعدة ٢ ( طبع أمستردام ، ١٠ م ١٠ ص ٣٦٩ ) .

(٢) فقد تكونت مواردنا اعتقادات ظنية ، أي آراء فديقح التصديق بها في الغالب وتكون . مقولة عند الناس في الظاهر ، ولا يشعر الذهن على الفور بإمكان نقيضها ، ولكن يتطرق الشك إليها إذا دقق النظر فيها ، كقولنا : انصر أخذك ظالماً أو مظلوماً : فإن النفس تنساق إلى قبول هذا القول ، فتعتقد أن الأخ يجب أن يعاقب على الظلم ، ولكنها إذا تأملت علمت أن نصر الأخ إن كان ظالماً هو كفه عن ظلمه لغيره . ومن أمثلة المظنونيات أيضاً أن يقال إن فلاناً يتاجر العدو ، فهو خائن ، مع أنه يحتمل أن تكون مناجاته لإياه خداعاً له ، أو حيلة عليه . ( انظر : ابن سينا : « النجاة » ص ٩٩ ، والفراي : « مقاصد الفلاسفة » ص ٥٧ والساوي : « البصائر النصيرية » ١٤٣ — ١٤٣ ) .

البساطة والتميز أن امتنع على أي ذهن أن يكون محتاجاً إلى تعلمه ، وامتنع عليه أن يسعى القيام به . .

وهذان الفعلان الرياضيان : الحدس والاستنباط . يرجعان آخر الأمر إلى فعل واحد ، لأن الاستنباط كما رأينا سلسلة حدوس . وكل ذهن قادر على القيام بهما بالفطرة من غير تعلم ، بل إن شئنا قانناهما العقل الصريح نفسه الذي هو « أعدل الأشياء قسمة بين الناس » .



## الفصل الثانى

### قواعد المنهج الديكارتى

١ — كان ديكارت قد جمع حوالى سنة ١٦٢٨ طائفة كبيرة من القواعد «والأحكام» التى رأى وجوب مراعاتها فى كل بحث علمى .

ونحن نعلم أن كتاب «قواعد لهداية العقل» إنما يذكر إحدى وشرين قاعدة . ولكن ديكارت ترك ذلك الكتاب دون أن يتمه . ولو كان أتمه لكان ذكر فيه ستاً وثلاثين<sup>(١)</sup> ، غير أن الفيلسوف حين كتب «المقال فى المنهج» عدل عن ذلك العدد الكبير من القواعد ، لما قد يسوق إليه من تعقيد ، وخطر له أن علم المنطق القديم إنما يصد الناس عن دراسته لكثرة ما يشتمل عليه من قواعد ، وأن رؤساء الدولة يستطيعون أن يحكموها بعدد قليل من القوانين ماداموا حريصين على مراعاتها مراعاة دقيقة . من أجل هذا اكتفى ديكارت بذكر أربع قواعد نجدها مبسطة فى «المقال فى المنهج»<sup>(٢)</sup> ، وأولها متصلة بالحدس والثلاث الأخر متصلة بالاستنباط ، والغرض من هذه القواعد الأربع أن تصف النحو الذى يعمل ذهن عليه حين يفكر تفكيراً رياضياً ، وهى :

---

(١) يرى «ميه» أن كتاب «قواعد لهداية العقل» هو أعمق وأروع رسالة منطقية عرفتها الفلسفة فى جميع عصورها ، بلا استثناء لكتاب «الأرجانون» ( الآلة ) لأرسطو ، ولا كتاب «المنطق» لهيكل ( ميه : «تاريخ ديكارت قبل سنة ٢١٦٣٧ . باريس سنة ١٨٦٧ ص ١٦٢ ) .

(٢) «المقال فى المنهج» . القسم ٢ ( طبع أ — ت . م ٨ ص ١٨ ب ، انظر الترجمة العربية للمرحوم الأستاذ محمود الخضيرى ص ٣٠ — ٣١ ) .

الأولى : « أن لا أتلقى على الإطلاق شيئاً على أنه حق ما لم أتبين بالبداهة أنه كذلك ، بمعنى أن أبذل الجهد في اجتناب التعجل وعدم التثبت بالأحكام السابقة ، وأن لا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل لعقلي في وضوح وتميز يزول معهما كل شك » .

الثانية : « أن أقسم كل واحدة من العضلات التي أبحثها ما استطعت إلى القسمه سبيلاً ، وبمقدار ما تدعو الحاجة إلى حلها على أحسن الوجوه » .

الثالثة : « أن أرتب أفكاري ، فأبدأ بأبسط الأمور وأيسرها معرفةً ، وأتدرج رويداً رويداً حتى أصل إلى معرفة أكثرها تعقيداً ، بل أن أفرض ترتيباً بين الأمور التي لا يسبق بعضها البعض الآخر بالطبع » .

والرابعة : « أن أعمل في جميع الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الوافية ما يجعاني على ثقة من أنني لم أغفل شيئاً يتصل بالمشكلة المعروضة للبحث » .

٢ — تبدو هذه القواعد لأول وهلة من البساطة والسهولة بحيث يعجب القارئ حين يعلم أن ديكارت كان ينتظر منها الشيء الكثير . لكننا إذا أمعنا النظر فيها ، ووازننا بينها وبين ما ورد في كتاب « قواعد لهداية العقل » تبيننا أن مراعاتها في الواقع ليست بالأمر اليسير ؛ ورأينا أننا متعلقة بنظرية هامة عن الشروط الواجب توافرها لبلوغ المعرفة .

والقاعدة الأولى من قواعد المنهج تلخص « الثورة الديكارتية » كما نيامري . « دلبوس »<sup>(١)</sup> . والمعنى الذي يتبادر إلى الذهن مباشرة من تلك القاعدة هو أن الإنسان يجب عليه ، حين يبحث في المسائل العلمية أو الفلسفية « أن يتحرر من كل سلطة إلا سلطة العقل » كما يجب عليه أن لا يذعن إلا لسلطان البداهة .

(١) دلبوس : « أشخاص الفلاسفة ومذاهبهم » . باريس سنة ١٩١٨ ص ١١٨ .

evidence . والبداهة التي يعنيها ليست بداهة الأشياء الحسية ، لأن الحواس خداعة ، بل هي البداهة العقلية ، بداهة المعرفة الواضحة المتميزة التي نصل إليها بالرؤية الحدسية<sup>(١)</sup> : فاذا أردنا أن نتبين الحق من الباطل في أمر من الأمور ، وأن نميز الصدق من الكذب في قضية ما ، فسبيلنا هو أن نتعرف لا رأى أرسطو أو غيره ، ولا أن نصدق ما نراه بعيون الجسم ، بل أن نرى إذا كان ذلك الأمر بيناً لعقولنا ، وإذا كانت تلك القضية متمثلة في أذهاننا بأفكار واضحة متميزة أم بأفكار غامضة مبهمه .

فالحقيقة إنما نعرفها بنوع من الغريزة العقلية التي نجدها فينا « من حيث إننا ناس » . وهذه الغريزة العقائية هي « النور الفطري » أو « الحدس العقلي » . قال ديكارت في رسالة له إلى الأب « مرسن » في ١٦ من أكتوبر سنة ١٦٢٩ : « الحقيقة فكرة بلغت من الوضوح الفائق مبلغا جعل من المحال أن نغفلها ... ولكن لا استطاع إيراد تعريف منطقي يعين على بيان كنهها ، وأحسب أن ذلك هو حال أشياء كثيرة أخرى هي شديدة البساطة ونعرفها دون تكاف ، كالشكل والحجم والحركة والزمان والمكان وما إليها ، بحيث أن من أراد تعريفها شوشها واختلط الأمر عليه »<sup>(٢)</sup> .

وتوصى القاعدة الأولى أيضا باجتنب أمرين هما سبب لكثير من الغلط الذي يقع الناس فيه ، ولكثير من الأوهام التي تستولى عادة على النفوس ، فتتحون دون بلوغ الحق ؛ وهذان العيبان هما : « التعجل » وهو عبارة عن إطلاق حكم ما من غير تريث ، أى قبل أن يصل الذهن إلى بداهة تامة ، ثم « الحكم

(١) « قواعد هداية العقل » القاعدة ٣ ص ٣٦٨ والقاعدة ١١ ص ٤٠٧ ، قارن القاعدة ٢ ص ٣٩٩ والقاعدة ٧ ص ٣٨٩ .

(٢) « مؤلفات ديكارت » : ( طبع أ — ت ، م ٢ ص ٥٨٧ — ٥٩٩ ) .

المسبق » ، وهو الحكم الذي لا يقوم على تدبر وروية ، وبظل عالقا بفكرنا منذ أطلقناه على الأشياء في عهد طفولتنا<sup>(١)</sup> .

أما « وضوح » الفكرة فهو الأثر الذي يحدثه إدراك تلك الفكرة نفسها إدراكاً مباشراً حين تكون ماثلة بالذهن مباشرة ، يقول ديكارت : « أعني بالواضحة *elaine* الفكرة الحاضرة المتجلية لذهن منتبه »<sup>(٢)</sup> . وعكس « الوضوح » *clarté* هو « الغموض » *obscurité* : وتكون الفكرة غامضة حين لا يبقى منها إلا تذكرنا بأننا قد أدركنا خواها فيما سلف .

أما « تميز » فكرة فعبارة عن اشتغالها على جميع العناصر التي تخصها وعدم اشتغالها على أي عنصر لا يخصها . ويقول ديكارت : « أعني بالتميزة *distincte* الفكرة التي بلغ من وضوحها واختلافها عن كل ما عداها أنها لا تحوى في ذاتها إلا ما يبدو بجلاء لمن ينظر فيها كما ينبغي »<sup>(٣)</sup> . وعكس « التميز » *distinction* هو « الالتباس » *confusion* . ويكون في الفكرة التباس بقدر ما يكون الإدراك الواضح لمضمونها مختلطاً بأفكار أخرى لم تدرك إلا بغموض . فمثلاً إذا أحس شخص ألماً موجعاً ، فالمعرفة التي تكون له عن هذا الألم واضحة عنده ، ولكنها ليست دائماً من أجل هذا متميزة : « لأنه يخاط عادة بينها وبين الحكم الخاطئ الذي يطلقه على طبيعة ما يظنه موضع الألم الذي يحسه شبيهها بالألم الذي هو في فكره ، مع أنه في الواقع لا يدرك بوضوح إلا الشعور . أو الفكرة الغامضة التي في نفسه . وإذن فقد تكون المعرفة واضحة دون أن

(١) يقرب من نظرية ديكارت في سببي الخطأ ما يقوله « وليم جيمس » عالم النفس الأمريكي عن أهم مصادر الأوهام الإنسانية ( انظر جيمس : « علم النفس » ترجمة فرنسية ، باريس سنة ١٩٠٦ ص ٤١٩ ) .

(٢) « مبادئ الفلسفة » : ١ : ٤٥ ( ترجمتنا العربية ص ١٣٩ )

(٣) « مبادئ الفلسفة » : ١ : ٤٥ . ( ترجمتنا العربية ص ٣٩ )



تكون متميزة . ولكنها لا يمكن إطلاقاً أن تكون متميزة دون أن تكون بهذا واضحة <sup>(١)</sup> .

فالمعرفة العقلية هي المعرفة الخالصة من شوائب المحسوس . وهي « واضحة » لأنها « خالصة » . أما المعرفة الحسية أو الخيالية فهي « ملتبسة » أو « مشتبهة » ، لأنه قد زيد عليها عناصر لاعقلية مصدرها الجسم والحواس <sup>(٢)</sup> .

وقد أوضح « لينتز » المعنى الذي أراده ديكارت من « تميز » الأفكار و« التباسها » ، وبين وجه اختلاف التميز والالتباس عن « الوضوح » و« الغموض » فقال : تكون الفكرة واضحة إذا كانت كافية في أن تجعلنا نتبين شيئاً ، أو نتعرف عليه ، وتكون غامضة إذا لم تكن كافية في ذلك . فمثلاً إذا كنت أبحث عن شيء ، ثم عرض لي ذلك الشيء فلم أتبينه ، فمعنى هذا أني لا أعرف « بوضوح » عن أي شيء أبحث . ولكن الفكرة الواضحة ، ولو أنها تكفي في أن تجعلنا نتبين أو « نميز » موضوعها من بين موضوعات كثيرة أخرى ، ليست بذلك وحده فكرة « متميزة » ، بل ربما كانت « ملتبسة » جداً ، فقد نجد مثلاً عند الصياد فكرة « واضحة » عن مختلف أنواع الأسماك ، وعند البستاني فكرة واضحة عن مختلف أنواع النبات في البستان . غير أن فكرتي الصياد والبستاني لا تخلوان مع ذلك من كثير من « الالتباس » ، في حين أن نفس الفكرتين متميزتان عند عالم الطبيعيات الواقف على دقائق تشرح الأسماك والنبات ووظائف أعضائها . ومن هذا ترى أن الفكرة « المتميزة » هي الفكرة التي يدرك العقل مضمونها إدراكاً بيناً <sup>(٣)</sup> .

(١) « مبادئ الفلسفة » : ١ : ٤٦ (انظر ترجمتنا العربية ص ١٤٠)

(٢) لابورت : « عقلانية ديكارت » ، باريس سنة ١٩٤٥ ص ٥٩ .

(٣) لينتز : « المحاولات الجديدة » ، الكتاب الثاني ، الفصل ٢٢ .

٣ — كل بحث يتضمن « مشكلة » أو « معضلة »<sup>(١)</sup> وهي عبارة عن مسائل معقدة يطلب تفسيرها أو حلها . ومن أجل ذلك يجب علينا أن نقسم تلك « المشكلة » أقساما كثيرة بقدر ما يلزم لإزالة كل غموض في معناها ، وبعبارة أخرى ينبغي أن نقسم المشكلة المعقدة إلى مشكلات أبسط منها : وهذه بدورها إلى أبسط منها ، حتى نصل إلى المعاني البسيطة كل البساطة بحيث لا نقبل انقسامة ويعتمد عليها المجموع . وعندئذ يازمنا أن نعالج على حدة كل مسألة من تلك المسائل الجديدة وقد أصبحت أوضح وأبسط .

وكل « مشكلة » تشتمل على « مجهول » — وهو عامل لا نعرف كنهه . في البداية ( وإلا لما كان هناك مشكلة ) — فسبيلنا إذن في الكشف عنه أن نحدد علاقاته بالعوامل الأخرى المعلومة لنا من قبل .

فتفسيـم المشكلات الذي توصي به القاعدة الثانية هو إذن عبارة عن رد الأفكار المعقدة إلى عناصرها البسيطة التي يمكن حينئذ أن تدرك بالحدس أو بالاستنباط إدراكاً واضحاً متميزاً . ويطلق على هذه العملية اسم « التحليل » analyse : وهو عبارة عن الذهاب من المركب إلى البسيط ، من الكل إلى الأجزاء ، ومما هو معتمد على غيره ومعقول بغيره إلى ما هو مستقل عن غيره ومعقول بذاته . وبهذه العملية « نرجع بالتدرج القضايا المتشابكة الغامضة إلى أخرى أبسط منها »<sup>(٢)</sup> . وبها أيضا نذهب مما هو نسبي إلى ما هو مطلق في كل مسألة . والفن المنهجي كله فيما يرى ديكارت « عبارة عن أن نطلب دائماً

(١) يسميها ديكارت « مسائل » في كتاب « القواعد » ويسميها « معضلات » في كتاب « المقال في المنهج » .

(٢) يقول ديكارت إنه يفضل استعمال هذا التحليل توصل إلى اكتشافه الكبير : الهندسة التحليلية ( تطبيق الجبر على الهندسة ) .

المطلق الذي هو أكثر الأشياء إطلاقاً : ففي الأجسام التي يمكن قياسها ، يكون المطلق هو الامتداد ، ولكن المطلق في الامتداد هو الطول الخ .. » (١)

ويقوم التحليل على قضية مسلمة : وهي أنه ليس في المعتقد شيء أكثر مما يكون في عناصره البسيطة . والواقع أننا إنما نفهم الأشياء حين نكتشف ما هي مؤلفة منه . والتحليل ليس إلا الوسيلة التي لا غنى عنها للذهاب إلى تلك « الطبائع البسيطة » التي يحجبها عن نظرنا تعقد الأشياء الموجودة فعلاً ، أو للرجوع إلى تلك الحقائق الكامنة في نفوسنا كموت النار في الحجر الصوان ، والتي هي أسس كل علم ومصدر كل وضوح .

ولتلك القاعدة الديكارتية أهمية منهجية كبيرة . ولم يقتصر ديكارت في تطبيقها على مسائل الجبر ومسائل الميكانيكا ومسائل الحياة الجارية ، بل طبقها أيضاً على مسائل الميتافيزيقا .

وميزة « التحليل » أنه « يبين لنا الطريق الذي نسلكه سلوكاً منهجياً لنكتشف شيئاً ، كما يبين لنا كيف تستند المعلومات على العال » .

ولنفرض مثلاً أننا نريد أن نعرف طبيعة المغناطيس . فماذا نصنع ؟ كان المنهج القديم يتخيل علة أو كائناً خفياً ، كالخاصية الجاذبة أو المغناطيسية . أما منهج ديكارت فيخالفه كل المخالفة : يريد أن يرد تلك العلة المجهولة إلى أشياء معلومة ، وأن يرد تلك الطبيعة المركبة إلى طبائع بسيطة ، كالامتداد والشكل والحركة : فهو يعني أولاً بجمع كل ما يمكن الحصول عليه من تجارب بشأن هذا المغناطيس « فيحاول أن يستنبط ماذا ينبغي أن يكون المزيج اللازم

(١) « قواعد » ، ق ٦ ( أ - ت ، م ١٠ ص ٣٨ - ٣٨٣ ) -

لهذه الطبائع البسيطة ، لكي تنتج جميع الآثار التي دلتنا التجربة عليها في المغناطيس « (١) .

وإذا أردنا تطبيق قاعدة « التحليل » هذه في دراسة بعض المشكلات الاجتماعية المعقدة ، كمشكلة الفقر أو مشكلة الحرب ، فما علينا إلا أن نسير بالتدرج من المعلومات والآثار المعقدة إلى الأصول البسيطة التي تكون هي المسيطرة على حل تلك المشكلات ، فنتبين حينئذ أن جميع المسائل الكثيرة المعقدة يمكن أن ترد آخر الأمر إلى بعض أصول عامة تكون غاية في البساطة والأهمية ؛ وهذه الأصول هي التي ينبغي أن تكون موضوع نظرنا : « فإذا تيسر لنا أن نبين من امتلاكها أن نراها بنظرة واضحة متميزة استطعنا أن نطبقها على جميع الصعوبات التي تعرض لنا وتيسر لنا بفضلها أن نحلها مع اصطناع القدر اللازم من الحدق والتمييز » (٢)

وعلى هذا النحو نستطيع باستعمال منهج « التحليل » أن نهدي إلى تفسير علمي جدي يرضى مطالب العقل ، بدلا من تلك الحلول الهائلة اللفظية التي عمدت إليها الفلسفة القديمة .

٤ — ولكن لكي نكون على ثقة من أننا لم نغفل شيئا في الطريق الذي سلكناه من المعقد إلى البسيط ، ومن الصعب إلى السهل ، يجب أن نعود

(١) « قواعد لهداية العقل » القاعدة ١٢ (أ - ت ، م ١٠ ص ٤٢٧) .

(٢) قارن : شفالبيه : « ديكارت » ص ١٨٠ - ١٨١ .

ويتبين لنا عندئذ أن مشكلة الفقر في مصر مثلا مردها - فيما رأى اسماعيل صدق باشا - إلى « قلة الانتاج ؛ وضآلة الثروة ؛ وازدحام السكان في أكثر القرى المصرية ازدحاما شديدا مروعا لا مثيل له في أي بلد من بلاد العالمين » ، ويتضح لنا أخيرا أن حل تلك المشكلة يتطلب « استصلاح الأراضي ، وإنشاء المدن ، والإكثار من الصناعات ، وزيادة الانتاج والثراء » ( من خطبة اسماعيل صدق باشا بدائرة كفر الدوار في ٢٦/٤/١٩٤٦ ) .



فنسلك الطريق في الاتجاه المقابل ، فنسير من البسيط إلى المعقد ، متتبعين ترتيباً منطقياً ، ومبينين في كل خطوة نخطوها أن الأكثر تعقيداً مترتب مباشرة على الأكثر بساطة : وتلك هي مهمة « التآليف » *synthèse* .

فإجراء « التآليف » المطلوب في القاعدة الثالثة هو بمثابة اختبار عكسي ، وهو اختبار لازم ليدلنا على مبلغ الصحة في التحايل الذي أجريناه في المرحلة السابقة .

على أن هنالك ما هو أهم من التآليف : ذلك هو « الترتيب » المنطقي الذي تنتظم فيه القضايا . ويقول ديكارت : « إن الترتيب عبارة عن أن الأشياء التي تعرض أولاً يجب أن تكون معروفة دون معونة الأشياء التي تليها ، وأن الأشياء التالية يجب بعد ذلك أن ترتب بحيث يكون إثباتها بالأشياء التي تسبقها »<sup>(١)</sup> . على أن القاعدة الديكارتية التي نحن بصددتها تتطلب منا أن نفترض ذلك « الترتيب » إذا لم يكن ظاهراً ، كما يفترض عالم الآثار القديمة ساسلة من الكلمات ، ليتيسر له أن يقرأ كتابات مطموسة .

وفكرة « الترتيب » هذه على بساطتها من الطرافة بمكان : فالترتيب العقلي المطلوب ليس هو الترتيب الحاصل في الأشياء والمدرَك بالحواس ، كترتيب الحجوم الصاعدة ، أو ترتيب سلم الألحان أو تدرج الألوان ، بل إن ضروب الترتيب هذه لا تعطينا عن الترتيب الديكارتي ، ترتيب المعاني والروابط ، إلا ظلاً ضئيلاً وصورة شاحبة .

وربما أمكن تعريف المنطق الصحيح كله بفكرة « الترتيب » ، وربما كان

(١) « قواعد إهداية العقل » . القاعدة ٧ .

من شأن الإنسان أن لا يفكر إلا بترتيب حدود بحثه بحيث تظهر دائماً بين السابق واللاحق علاقة واحدة ، أى تقسيم الأشياء أقساماً وطوائف ، ونظمها في « طبقات » ودرجوها تحت « مقولات » . وإذا أردنا لهذا الترتيب مثلاً لا بأس به وجدناه في ترتيب العلوم على نحو ما تصوره بعض الفلاسفة كالفارابي<sup>(١)</sup> و « أوجست كمت »<sup>(٢)</sup> .

والترتيب العقلي إذن لا يفيد الخضوع للواقع الحاصل ، ولا الإذعان للأشياء على الوجه الذى هو عليه . وإنما هو بمثابة قوة كبيرة هى قوة « الرفض » رفض هذا العالم الذى يعرض لنا كلاً غير منقسم ؛ ثم هو رفض لذلك البرهان الثقيل ، « برهان الحضور » و « الأمر الواقع » الذى يكون له الغلبة على أفكارنا أكثر مما ينبغى ، ورفض لتلك الطبيعة المادية التى تقذف فى وجوهنا كل شيء فى وقت واحد<sup>(٣)</sup> .

ومن ذا الذى لا يحس فى نعمة « المقال فى المنهج » تلك القوة ، قوة الرفض التى استطاع الفيلسوف بها ، بعد أن رسم السلسلة الواسعة ، من الرياضيات والطبيعيات وأنفعالات النفس ، أن يستبعد مسائل الدين والسياسة وأن يردّها إلى مكانها ، وهى طريقة للتخاض منها ؟

(١) راجع الفارابي : « إحصاء العلوم » بتحقيقنا وتعليقاتنا ، القاهرة الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٨ وأيضاً : مصطفى عبدالرازق : « فيلسوف العرب والعالم الثانى » ، القاهرة سنة ١٩٤٥ .

(٢) رتب « أوجست كمت » العلوم على الوجه الآتى : الرياضيات والفلك والطبيعة والكيمياء وعلم الحياة وعلم الاجتماع . وهذا التقسيم يذهب من البسيط إلى المعقد ، وكل علم من تلك العلوم عبارة عن مرتبة ضرورية للعلم الذى يليه . فعلم الاجتماع مستحيل بدون علم الحياة ، وعلم الحياة مستحيل بدون علم الكيمياء ، والكيمياء بدورها تفترض علم الطبيعة ، والطبيعة تفترض الفلك والرياضة .

(٣) ألان : « أفكار » . (فصل عن منهج ديكارت) .

٥ — والقاعدة الرابعة التي توصينا بالقيام بنوع من « الإحصاء » أو « الاستقراء » إنما تدعونا إلى أن نستوثق من أننا لم نغفل أى جزء من أجزاء المشكلة التي نكون بصدد حلها ، وأن نستعرض جميع استدلالاتنا بحركة موصولة غير مقطوعة ، لكي نتفادى — قدر المستطاع — ذلك الخطر الذي ينجم عن تدخل الذاكرة في الاستدلال ، ولكي نصل — بما في طاقتنا — إلى أن نقرب بين الاستنباط والحس .

فإذا كان لدينا سلسلة من الروابط نعرف بها رابطة أخرى ، « فإني لا أستطيع أن أحدد بدقة إذا كنت أذكر هذه الروابط جميعاً . ولذلك يحسن أن أتصفحها مرات بحركة متصلة من حركات الفكر ، بحيث إذا تصورت بالحس واحدة منها انتقلت منها إلى أخرى ، وهكذا إلى أن أثبت كيف أنتقل من رابطة إلى أخرى بسرعة لا تدع مجالاً للذاكرة ، فأحصل على حدس للكل في وقت واحد » (١) . فالإحصاء أو الاستقراء الديكارتي عبارة عن البحث عن كل ما يتعلق بمسألة معروضة بحثاً بعناية تحمينا على الإقرار بأننا لم نغفل شيئاً عن سهو أو خطأ .

وليس بلازم دائماً أن يكون ذلك الاستقراء تاماً : « إذا أردت أن أثبت بالإحصاء أن النفس الناطقة ليست بدنية ، فلا حاجة إلى أن يكون الإحصاء تاماً : بل يكفي أن نجتمع كل الأجسام تحت بعض الطوائف ، بحيث أن النفس الناطقة لا تدخل في أى واحدة منها » (٢) .

وكما أن الاستنباط نوع من الحس ، فكذلك الاستقراء نوع من

(١) « قواعد لهداية العقل » : القاعدة ٧ .

(٢) « قواعد لهداية العقل » : القاعدة ٧ .

الاستنباط ؛ ومرد السكل في النهاية إلى الحدس . وما دام الباحث مضطراً — بسبب ضعف الذهن الإنساني — إلى أن يدخل عنصراً مخالفاً للحدس ، وهو الزمان ، وسبباً من أسباب الزلل ، وهو الذاكرة ، فقد وجب التخفيف من أثر هذين العاملين الخطرين .

بالاستقراء نسعى بقدر الإمكان إلى جمع شمل الحدوس المبعثرة ، وبه يبذل الفكر الواعي جهداً حميداً للإفلات من قضاء الزمان <sup>(١)</sup> .

٦ — وإذا كان من شأن المنهج الأخذ بالترتيب العقلي فالمنهج ينبغي كذلك أن يعود الذهن أن يفرق بين ما هو « مطلق » absolu وبين ما هو مقيد أو « نسبي » relatif . والمطلق هو الشيء الذي لا تترتب معرفته على شيء آخر ، كمعرفتنا بالعلة وبالكلي وبالبسيط وبالمساوي وبالمستقيم الخ ؛ فإننا مثلاً إذا بحثنا عن معلول ما ، وجب أن نعرف أولاً العلة . أما « النسبي » فهو ما كانت معرفته دائماً مشروطة بشروط : مثل المعلول بالنسبة للعلة ، والخاص بالنسبة للعام ، والمركب بالنسبة للبسيط ، وغير المتساوي بالنسبة للمتساوي والمنحني بالنسبة للمستقيم <sup>(٢)</sup> .

٧ — ولما كان الذهن الإنساني مشغولاً بالحسيات ، فقد وجب تخليصه منها وفتح عينيه على مسائل الميتافيزيقا ، لكي يرى الأفكار والمعاني في صفائها وجلالها . ويحتاج ذلك إلى مجهود خاص ، وهو ما يسمى بالانتباه <sup>(٣)</sup> أي « تركيز » الفكر كله في الأمر المعروض عليه . وليس معنى « الانتباه »

(١) « المقال في المنهج » بتعليقات « بروشار » . (إيضاحات ص ٨٨) .

(٢) « قواعد لهداية العقل » القاعدة ٦ .

(٣) راجع : لابرتونير : « دراسات عن ديكارت » ، ص ١١٩ — ١٢١ .



مقصوراً على بذل العناية في استعمال الذهن : بل يعنى أيضاً حسن توجيهه وصرفه  
عن شوائب الحواس وملهياتها .

ومسألة « الانتباه » ضرورية لمن أراد اكتساب العلم الصحيح : وإذا  
كان ديكارت يعد العقل السليم أحسن الأشياء توزعاً بين الناس ، فنشأ  
التفاوت بينهم هو أن القادرين على فهم الأشياء وبلوغ الحق هم وحدهم أهل  
الانتباه الشديد ، أولئك الذين يخلصون أذهانهم من علائق الحواس  
وشوائب المادة .

٨ — وربما أمكن إيضاح ما بين القواعد الأربع الديكارتية من صلة  
منطقية على هذا النحو فنقول :

إذا أردت أن تصيب الحقيقة فاطاب البداهة ، وإذا أردت أن تصيب  
البداهة فاطلب في كل مسألة أبسط الأشياء : وإذن فقسم وحلل . وإذا حصلت  
على حقائق بسيطة بديهية فاستخدمها لتصيب الحقائق المركبة والمشكوك فيها :  
وإذن فالف وركب . وأخيراً اخص تأليفاتك وتحليلاتك لتتحقق من أنها  
مضبوطة وأنها تامة .

والقصد من المنهج أن يهذى العقل المستقيم . والقواعد الديكارتية التي تنص  
على أن لا نقبل إلا البداهة ، وعلى أن نبدأ دائماً بالأسهل ، والأوضح ؛ وعلى  
أن نقبع في بحوثنا ترتيباً ونظاماً ثابتاً — هي في الحقيقة قواعد الذهن المستقيم ؛  
فكل ذهن مستقيم هو بالطبع ذهن ديكارتي .

## الفصل الثالث .

### خصائص المنهج الديكارتي

١ — أراد ديكارت أن يبين خصائص منهجه ، من حيث أنه وسيلة  
للكشف والاختراع ، فشبهه بتحليل علماء الهندسة . وإذا كان ديكارت قد  
بسط طريقة التحليل الرياضي وعممها تعميماً جعل منها شيئاً مرادفاً للمنهج عنده ،  
فهو إنما أراد أن يدل على أن العقل البشري لا يتيسر له أن يعرف الأشياء  
معرفة حقيقية يقينية إلا إذا جرت تلك المعرفة على نمط هندسي ، وبدأت  
من الأفكار الواضحة . ومن هنا لم يخجل من قال إن ديكارت أراد من  
فلسفته كلها أن تقوم على « الرياضيات الكلية » . ويلاحظ أن المعرفة الرياضية  
عند ديكارت تخالف المعرفة المستفادة من المنطق الصوري القديم<sup>(١)</sup> : فإذا

(١) ينقسم المنطق قسماً : « منطق الصورة » و « منطق المادة » . فنطق الصورة  
منطوق عام ، بغض النظر عن الموضوعات التي هي « مادة » الفكر ، وينظر في صورة الفكر  
على العموم ، أي في مبادئ العقل الخالص ، وفي القوانين العامة والقواعد الضرورية التي هي  
شرط أول لجميع العمليات الذهنية ، والقانون الأعلى الذي ينبغي أن يراعيه الفكر هو قانون  
عدم التناقض ، أي اتفاق الفكر مع نفسه ، وعدم تناقضه مع نفسه . فالحكم أو الاستدلال ، إذ  
ينظر إليه في ذاته ، وبغض النظر عن الموضوع المطلوب معرفته ، يكون في نظر منطق الصورة حكماً  
أو استدلالاً صحيحاً ، مادام لا يتضمن في نفسه تناقضاً : وإذن فنطق الصورة هو علم « الاتساق » .  
أو اتفاق الفكر مع نفسه . أما منطق المادة فنطق خاص بكل علم : يبحث عن المناهج العلمية  
والطرائق التي يجري عليها فكرنا في محاولته معرفة الواقع وينظر في تطبيق عمليات الذهن على  
مختلف الموضوعات . وبين القوانين التي تفرغها على الذهن طبيعة الموضوع المطلوب معرفته : وتسمى  
هذه القوانين « مناهج » . ولهذا اختلفت المناهج باختلاف موضوعات العلوم والقانون الأعلى والشرط  
الأول لمنطق المادة هو اتفاق الفكر مع موضوعاته ( راجع : رابيه : « المنطق » باريس  
١٨٩٤ ص ٥ ص ٧ ) .

أردنا مثلاً أن نعرف المثلث معرفة صحيحة ، فابست تم لنا معرفته ، كما زعم  
المناطقة القدماء ، عن طريق « الحد » ، أى بالقول الدال على ماهيته ،  
والمركب من « الجنس » و « الفصل »<sup>(١)</sup> وإنما تتحقق معرفتنا للمثلث في نظر  
ديكارت ، إذا وقفنا على الروابط بين زواياها ، من جهة ، وبين زواياها وأضلاعها  
من جهة أخرى ، وما إلى ذلك .

٢ - أما التحليل بواسطة « القياس » في المنطق القديم فهو منهج عقيم  
أظهرت القرون عقمه عند الاستدلال : لأن النتيجة التي نصل إليها في القياس  
موجودة من قبل في المقدمة الكبرى ومتضمنة فيها . فالقياس لا يكسبنا  
معرفة جديدة .

ولعل أكبر منفعة القياس هو أنه يعيننا على أن نعلم الغير الحقائق التي  
نملكها ، ولكن القياس ما كان ولن يكون منهجاً من مناهج الاختراع .  
وجلى أن العلم الذي يريد أن يرقى في مدارج التقدم يتطلب منا شيئاً آخر غير  
تكرار المعلومات المكتسبة من قبل : يتطلب أن يكون لأذهاننا قوة على  
الكشف والاختراع .

( ١ ) يعرف المناطقة « الحد » بأنه « القول الدال على الماهية » . وهم يعمنون بذلك أنه  
تحليل لمفهوم اللفظ الدال على الشيء المراد تعريفه وتعريف شيء « بالحد » يكون بالدلالة على  
ماهيته ، لا على أعراضه : لأن الأعراض متغيرة وليست داخلية في العناصر الثابتة لمفهومه أو معناه  
ويكون « الحد » بالجنس والفصل : « فالجنس » يذكر فيه الصفات العامة التي يشترك فيها  
المعروف مع غيره من الأنواع الأخرى ، و « الفصل » يذكر فيه « المقوم » أو الصفة الذاتية  
التي تميزه من غيره . ومثال ذلك قولنا في تعريف المثلث إنه « سطح مستو محاط بثلاثة خطوط  
مستقيمة متقاطعة » : فالجنس هنا هو « السطح المستوي » ، ويشترك فيه المثلث مع غيره من  
الأشكال ، والفصل هو « المحاط بثلاثة أضلاع مستقيمة متقاطعة » ، وهو خاص بالمثلث دون  
غيره .

ويقول ديكارت : إن « أقيسة المنطق وأكثر ما يرد فيه من إرشادات هي أدنى إلى أن تنفعنا في أن نشرح للغير ما نعرف من أمور ، لا في تعلم تلك الأمور <sup>(١)</sup> . ومعنى هذا أن ديكارت يرى أن الاستدلال بواسطة « القياس » طريقة لا « لكشف ، الحقائق ، بل « لعرضها » بعد أن يكون قد تم اكتشافها . وبعبارة أخرى أننا إذا بدأنا من بطل ما أو من شيء غير حقيقي ، لم نستطع ، بأكمل قياس ، إلا أن نستنتج باطلا . ولكننا إذا أثبتنا بمنهج أخرى صدق مقدماتنا ، وسلكنا في الاستدلال سبيل القياس ، أصبحنا « واثقين » من أن استنتاجنا سيكون هو أيضا صادقا . فالقياس ينفعنا في الاعتقاد « بإمكان » صدق النتيجة ، وإنما تكون النتيجة صادقة « بالفعل » إذا كانت المقدمات « صادقة » . وإذن فالقياس لا يكفل إلا « اتفاق الفكر مع نفسه » كما يقولون ، لا اتفاق الفكر مع الأشياء ( وهو موضوع المناهج المختلفة التي تصطنعها العلوم الوضعية ) . فالذي يريده ديكارت إنما هو منهج جديد للكشف والاختراع ؛ ولن يكون ذلك بطريق القياس ، بل بالحدس الذي يعتمد على المنهج الرياضي ، ويبدأ من الأفكار الواضحة المتميزة . مدركا ما بينها من علاقات ، فيتقدم من أبسط الحقائق ويتدرج إلى أعقدها ، وبالحدس يدرك المبادئ الحقيقية ( الله والنفس ) والطبائع البسيطة المنطوية في الأشياء المعقدة . أما « الاستنباط » - وهو لا يعدو سلسلة من الحدوس - فيبين كيف تتحد الطبائع البسيطة ، وعلى أي نحو تتألف بعد أن يتضح ما بينها من علاقات ضرورية . وهذا هو طريق التقدم في المعرفة .

٣ - من قواعد المنهج في فلسفة أرسطو أنه لا بد من إثبات « وجود »

(١) « قواعد لهداية العقل » القاعدة ١٠ ( « مؤلفات ديكارت » طبع أ - ت ، م ١٠ ص ٤٥٦ ) قارن « المقال في المنهج » القسم الثاني



الشيء قبل البحث عن « ماهية » <sup>(١)</sup> ذلك الشيء ، وإلا تعرضنا لأن نبهت عن تصورات ذهنية محضة لا حقيقة لها أو عن أوهام كالغول والعنقاء . ومن أجل ذلك كان المنهج الأرسطاطاليسى يفيد أنه يصح لنا أن نطابق أحكاماً وجودية قبل أن نعرف ماهية الشيء الذى ثبت وجوده . وهذا موقف قد يضطر الإنسان فيه إلى قبول كثير من المعانى الغامضة التى لم تحدد ولم تعرف تعريفاً جيداً . لكن تتجلى طرافة المنهج الديكارتى فى أنه لا يرى جواز إثبات الوجود إلا للأشياء التى يكون لدينا عنها فكرة واضحة متميزة . والشك المنهجى الديكارتى يستبعد من الوجود فى نظر الذهن البشرى كل شيء كان تصويره غامضاً مبهماً . ويترتب على ذلك أن الإنسان لا يصح له ، وفقاً لهذا المنهج ، أن يطلق أحكاماً وجودية يقينية إلا إذا كانت موضوعاتها أفكاراً واضحة متميزة . فإذا لم تقبل فى الوجود إلا موضوعات الأفكار واضحة ، فقد بلغنا حقيقة كأن الفكر فيها « بين أهله وفى منزله » ، حيث يستطيع أن يسير قدماً على صراط منهجه ، دون أن يخشى الوقوع فى هاوية الحقائق الغريبة عن الذهن <sup>(٢)</sup> .

٤ — ويختلف المنهج الديكارتى عن المنهج الجدل فى المنطق القديم .

(١) « الماهية » تقال فى مقابل ( الوجود ) . فماهية شيء هى الصفة أو مجموع الصفات التى بدونها لا يمكن تصويره . ولكن ليس يلزم من تصور شيء أن يكون موجوداً . ويقول الجرجاني : « الماهية تطلق غالباً على الأمر المتعقل ، مثل المتعقل من الإنسان ، وهو الحيوان الناطق ، مع قطع النظر عن الوجود الخارجى . والأمر المتعقل من حيث أنه مقول فى جواب : ما هو ، يسمى ماهية ، ومن حيث ثبوتها فى الخارج يسمى حقيقة ، ومن حيث امتيازها عن الأغيار هوية ، ومن حيث حمل اللازم له ذاتاً ، ومن حيث أنه محل الحوادث جوهرأ . . . » ( « التعريفات » ، طبع استنبول ١٣٠٠ ) .

(٢) لاميل برهيه : « تاريخ الفلسفة » م ص ٧٨ .

فالجدل <sup>(١)</sup> يناسب فلسفة « المعاني » أو « التصورات » لمجردة ، في حين أن المنهج الديكارتي يناسب فلسفة « المعاني الواضحة » . قد كان المنطق القديم يفترض أن « التصورات » تمثل الماهيات ، والماهيات عند « المدرسين » سابقة على « الموجودات ومتميزة منها » . والماهيات بهذا المعنى هي الأمر المعقول ، لأنها هي العنصر العام الكلي الذي يشترك فيه كثيرون ، والعام عندهم إنما يكون من الكلي ومن العام .

أما منطق ديكارت فهو على نقيض ذلك كما قلنا : فديكارت لا يريد الرجوع إلى « التصورات » وعلاقاتها المنطقية الناتجة من « المفهوم » و « الماصدق » تلك العلاقة التي يدور عليها المنطق القديم كله ، بل يرى ديكارت أن بين « الطبائع البسيطة » علاقات حقيقية تربطها بعضها ببعض . وتلك الطبائع وما بينها من روابط هي التي يتألف منها المعقول الديكارتي .

فالأفكار الواضحة عند ديكارت لا تمثل « ماهيات » بل تمثل « الطبائع البسيطة » . صحيح أن ديكارت قد يسمى هذه الطبائع ماهيات ، ولكنه لم يفقه

(١) « الجدل » عند السقراطيين فن ترتيب التصورات ؛ وعند المناطقة الإسلاميين قياس مؤلف من « المشهورات » و « المسلمات » . أما المشهورات فهي قضايا أوجب التصديق بها اتفاق كافة الناس عليها عند معتقديها ، كقولنا : العدل جميل ، والكذب قبيح وأشياء ذلك ، وأما المسلمات فهي المقدمات المأخوذة بحسب تسليم المخاطب ، سواء كانت حققة أو مقبولة ، لكن لا يلتفت فيها إلا إلى تسليم المخاطب . ومن المشهورات ما هو صادق ، ولكن لا يعرف صدقه بحجة ؛ ومنها ما يصدق لشرط دقيق ، فإن أخل به لم يصدق ، كقول الجمهور : « الله قادر على كل شيء » . وهذا مشهور وإنكاره مستقبح شنيع . مع أن الله ليس قادراً على هذا الإطلاق إذ ليس الله قادراً على أن يخلق مثل نفسه . فشرط الصدق في هذه القضية أن يقال : « الله قادر على كل شيء » ممكن ( الساوي ؛ « البصائر النصيرية » ) . ويعرف الجرجاني الجدل بأنه « هو القياس المؤلف من المشهورات والمسلمات » . والغرض منه إلزام الخصم وإخام من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان « ( التعريفات ٢ ، ص ٥١ ) » .

أن ينبه القارئ إلى اختلاف معناها عن المعنى المدرسي فليست الماهيات عنده ما هيئات خالدة كلية مشاركة - ابقية على الموجودات ، بل يعنى بالماهيات الموجودات نفسها ، من حيث أن لها خصائص تميزها عن غيرها . وهذا هو الذى جعله يصرح بأن الماهية والوجود لا يمكن الفصل بينهما بحال من الأحوال « وإذا أمكن التمييز بينهما فذلك لبيان الفرق بين فكرة الشيء « فى الأذهان » وفكرة ذلك الشيء نفسه خارج الأذهان أى « فى الأعيان » كما يقول الإسلاميون . وإذن فالماهية عند ديكارت ليست شيئاً أكثر من الوجود نفسه من حيث هو فكر . وتعقل موجود ما وتعقل طبيعة من الطبائع ليس معناه عند استخلاص أمر يكون لها فيه مشاركة منطقية مع وجود أو طبيعة أخرى ، بل يفيد بالعكس التفكير والتأمل فى ذلك الموجود أو فى تلك الطبيعة بحسب الفصل بينها وبين سائر الموجودات أو الطبائع الأخرى ، وبهذا المدرس يحصل للعقل فكرة واضحة متميزة .

أراد ديكارت إذن أن يكون موضوع العلم شيئاً آخر غير « التصورات » المجردة التى تنقسم وتترتب على حسب « المفهوم » و « الماصدق » ، كما كان الشأن فى المنطق القديم ، أراد أن يكون موضوعه الحقائق المشخصة نفسها فى تكررها وتنوعها ، على نحو ما يجدها الإنسان فى نفسه متمثلة بأفكار واضحة متميزة . ولذلك صبح القول بأن ديكارت قد استعاض عن الصيغة الأرسطاطاليسية المشهورة التى تنص على أنه « لا علم إلا من العام » بالصيغة الرواقية الزاهية إلى أنه « لا علم إلا عام الخاص » لأن الموجود إنما هو الخاص لا العام<sup>(١)</sup> .

٥ — وليس فى « الطبائع البسيطة عند ديكارت شيء يشبه « الأجناس »

(١) راجع : كتابنا : « الفلسفة الرواقية » الطبعة الثانية ص ٨٤ وما بعدها .

و «الأشياء» في العلم المدرسي . ذلك أن الأجناس والأنواع أشياء يحوى بعضها بعضاً ، وهى إذن أشياء مركبة معقدة . وبالعكس نجد أن أهم ما فى الطبائع البسيطة وما يبعدها عن كل اختلاط والتباس ، ومجعاتها واضحة متميزة تتألق بنور طبيعى ، إنما هو بساطتها التى هى بساطة تامة لا تقبل أى تمثيل . خصوصية تلك «الطبائع البسيطة» ليست إذن فيها وليست فى خواصها ، إنما ارتباطها اثنتين اثنتين كارتباط حلقات سلسلة ما ، هو الذى يجعل من التثامها قوام العلم ، كما أننا إذا اقتصرنا على أن نضع «الحد» الأول و «الأساس» فى سلسلة عددية لا متناهية فكأننا وصعنا بذلك جميع الحدود الممكنة فى تلك السلسلة . ولا شئ فى التحليل القديم يبالغ من الخصوصية ما فى رابطة تلك الطبائع البسيطة .

وإذن فهناك روابط بين الطبائع البسيطة : وهى روابط لا تنتج من أن حداً ثانياً استخرج من «حد» أول ، بل بالعكس من أننا ما نكد نضع حدين حتى نرى أنه قد برزت بينهما رابطة تنضاف إليهما وتوثق بينهما العرى .

وعلى ذلك نرى الرابطة المنطقية المحضة ، رابطة الحاوى بالمحوى ، تلك الرابطة القائمة ، كما يقول «كانط» ، على «مبدأ الهوية» ، التى هى من هذه الوجهة رابطة عقيمة ، يحل محلها عند ديكارت روابط فيها خصوصية نادرة : لأنها فى ذاتها أشياء جديدة ، ولأنه ينشأ دائماً من الطبائع ومن ارتباطاتها ، ثم من تلك الارتباطات فيما بينها ، ارتباطات أخرى جديدة لم تكن فى الحسبان . ولما كانت تلك الارتباطات زائدة على الحدود لم نستطع أن نقول بأنها مشتقة منها اشتقاقاً تحليلياً ( بلغة كانط ) وأن نقيضها يتضمن تناقضاً : ذلك أننا إن لم نستطع أن نتصور غيرها استطعنا على الأقل أن نتصور إمكان وجودها على



نحو آخر : وإذن فيدخل فيها ضرب من الإمكان ومن التحرر بإزاء كل ضرورة وكل قهر ، وبالأجمال يصير لها طابع حقيقة حرة مرادة مختارة . وهذا الإمكان وتلك الحرية هما اللذان يكفلان للعالم قدرته على الاختراع وعلى التجدد المتواصل .

٦ — ولكن كيف تكفل الحرية يقين العلم الذي تبدو لنا صحته نتيجة لسلسلة من النتائج الضرورية تزول معها كل سلسلة أخرى ممكنة ؟ هنا يلجأ ديكارت إلى عمليتي الحدس والاستنباط : فالحدس يدرك على حدة كل فكرة أو كل رابطة بين فكرتين . والاستنباط ربط فكرة بأخرى وهذه بثالثة ثم هذه الثالثة برابعة وهكذا ، بحيث يكون الاستنباط سلسلة حدوس مترابطة يجمعها « الإحصاء » في حدس واحد يشمل بنظرة عناية واحدة كثرة من الأفكار والروابط .

ولقد صرح ديكارت غير مرة بأن الخطأ ينعدم انعداماً مؤكداً حين يكون الذهن أمام الطبائع البسيطة التي يختص الحدس بإدراكها . فوضعنا مثلاً بين ١ ، ١ العلاقة التي تؤدي إلى ٢ هو أمر راجع إلى الحدس بما يملك من وضوح وإحكام ؛ وإذا كانت الحدود طبائع بسيطة ، ازدهت روابطها بما للحدود نفسها من تألق وسناء .

وعلى هذا النحو باستطاع تقدير العلم الديكارتي وتقدير منزلته من علم القرون الوسطى : فديكارت لا يرى في العلم المدرسي ، بما فيه من معان وكايات وصور وماهيات ، إلا نوعاً من الاتساق اللفظي الخالي من الحقيقة الواقعة . ولم يرد ديكارت أن ينظر في تصورات ومعان نظراً مجرداً كما قلنا ، للوصول منها إلى ماهيات الأشياء الخالدة ، كما كان الشأن في الفلسفة القديمة ، إنما أراد

أن يظفر بالوصول إلى عناصر الأشياء تلك العناصر التي هي في تكوين الموجودات بمنزلة الخطوط والزوايا في الهندسة . وتلك العناصر — في نظره — إنما هي الماهيات التي لا تفرق عن الموجودات ، وهي ماهيات لا يخضع الله لها ، خلافاً لرأى الأفلاطونيين ، بل الله عند ديكارت هو خالقها ، وهو قادر على تغييرها إذا شاء .

٧ — وكما طال تدبرنا لتفاصيل المنهج الديكارتي تبيننا أنه إنما جاء مجيباً عن مطالب عقلية وعملية لا تقل لزوماً في وقتنا الحاضر عما كانت في القرن السابع عشر . وما تزال قواعد ديكارت جديرة بالدرس والعناية على الرغم مما بلغته البحوث والفنون الخاصة من تقدم هائل . ولم يبالغ من قال بأن تقدم المعارف العلمية لم يفقدها شيئاً مما تملك من دقة وإحكام ، وإن الروح التي تتجلى فيها ، وهي الروح التي سرت في فلسفة أفلاطون من قبل ، ما زالت هي روح العلم الذي يستطيع الإنسان تحقيقه بوسائله المحدودة .

والمنهج الديكارتي منهج حي ، هو أشبه بتجربة شخصية : ومن العسير أن ينقل بالكلام أو بالكتب والمقالات ، كما أن من العسير أن ينقل فن من الفنون أو صنعة من الصناعات بالكلام النظري إلى شخص لم يمارس ذلك الفن ، ولم يمر بجميع المراحل التي اجتازها الباحث .

والمنهج الحق عند ديكارت هو ذلك الذي ألفتة النفوس ، ومارسه الناس ممارسة تجعله قواماً لأذواقهم وقلياتهم ، لاحتفاظ ألفاظ وحشو الذاكرة بمعلومات قد تظل دهرًا من غير استعمال . فكم حفظنا من غث المصاني ، وكم قرأنا في الكتب من أفكار غامضة مهمة لا تصلح للحياة ولا تنفع في شيء !

إننا لم نخلق في هذه الدنيا للدرس فحسب . وليس المهم في الحياة أن نعرف

كل شيء ، وإنما المهم أن يكون بمقدورنا ، إذا استدعى الحال ذلك ، أن نتعلم في سهولة ما نكون محتاجين إليه أو ميالين إلى الوقوف عليه . فإذا احتجنا يوماً إلى معرفة معينة ، فبمقدورنا دائماً أن نلجأ إلى الكتب ، فإذا لم تسعفنا ، لجأنا إلى التجربة إن كنا تعلمنا كيف نمارسها حقاً <sup>(١)</sup> .

٨ — والخلاصة أن المنهج في نظر ديكارت قيمة كبرى ، وهو عنده وسيلة لتقدم عظيم لا يقف عند حد ، حتى ليصح أن يقال في هذا المعنى مع بعض الباحثين إن المنهج هو كل فلسفة ديكارت .

إن « الذهن وحده يستطيع أن يرى الحقيقة » : ذلك هو الأصل الثابت للمنهج الديكارتي . والمنهج عبارة عن « الترتيب » الذي ينظم « الحدوس » و « الاستنباطات » نظماً نستطيع به أن نستكشف حقائق جديدة . وهندسة ديكارت تثبت ذلك المنهج : إذ كل مشكلة مردها إلى استكشاف حد مجهول من حدود متوالية هندسية قد عُلم « حدها الأول » و « أساسها » . والقواعد الأربع الواردة في « المقال في المنهج » هي نفسها قواعد مشتقة من تأمل صاحب الهندسة ، ونحن نفهمها حين نخطر بالبال أصلها الرياضي . لكن ديكارت أراد بالمنهج الوصول إلى دراسة الذهن ، أي دراسة ظروف البحث عن الحقيقة في أي مادة كانت . وقد حرص الفيلسوف على أن يذنبها إلى أن المنهج واحد ، وإن اختلفت موضوعات البحث ، وأن الرياضيات ينبغي أن لا تستخدم إلا على سبيل تمرين الذهن وتربيته .

ويبدو أن المذهب الديكارتي قد أعلن بهذا الاتجاه وحدة ذهنية هي أقوى مما سبق أن حاوله مفكر . ووحدة الذهن عنده ليست وحدة ذهن لا متناه

(١) انظر : البر ريفو : « خواطر عن المنهج الديكارتي » في « مجلة الميتافيزيقا والأخلاق » باريس سنة ١٩٠٧ .

تحاول أذهاننا المتناهية أن تتشبه به بواسطة الحب ، بل هي وحدة « مجهود » منهجي يستطيع أن يؤلف بين الناس في نظام روجي واحد مرسوم ، وفي تربية عقلية واحدة مقصودة ، ويستطيع أن يعلمنا ألا أن نسيطر على الأمور المادية بوحدها ، بل أن ندبر كذلك انفعالاتنا وأهوائنا تدييراً داخلياً .

فالوحدة هنا ليست من جانب « الموحود » الذي ينقسم ويتحلل ، وفقاً للمنهج الأفكار الواضحة المتميزة ، وإنما من جانب « الذات » التي تمسك تلك الوحدة بما تتطلب من أمانة ذهنية وإخلاص عقلي .

ولقد كافح ديكارت بمنهجه ذلك التوزيع للجهد الذي كان يرى فيه القضاء على النفس : وهو عبارة عن دراسة الموضوعات المختلفة التي تعرض لنا في الحياة دراسة ينفصل فيها بعض تلك الموضوعات عن بعض : أخلاق الناس وعاداتهم ، وخواص النبات ، وحركات الأفلاك ، في حين أن أحداً لم يفكر في « العقل الصريح » السليم ، أو في تلك الحكمة الكلية الجامعة ، مع أن سائر الأشياء ينبغي أن تقدر لا لذاتها ، بل بالنظر إلى ما تستطيع أن تقدم إلى تلك الحكمة .



# الفصل الرابع

## الشك المنهجي

١ — كان العلماء والفلاسفة ورجال الدين في عصر ديكارت مختلفين حتى في المسائل الكبرى ؛ وظهر عجزهم جميعاً عن حل مشاكل بحوثهم حولاً مطمئن. العقول إليها . وإذا كان الفيلسوف قد آلى على نفسه أن يطلب الحق الذي لا نزاع فيه ؛ وأن يلتمس اليقين الذي يستطيع أن يقيم عليه بناء العلم ، فقد صمم على أن يرفض جميع المذاهب القائمة ، وأن يتناسى الماضي ؛ وأن يشك في كل ما تعلمه من قبل ، وأن يمضي في هذا إلى أبعد حدوده ، معولاً على أن يبدأ النظر كله من جديد ، لعله يجد أصولاً أخرى يقينية تصاح أساساً لكل معرفة ممكنة .

اختار ديكارت ، كما فعل الغزالي من قبل (١) . أقوى الأسلحة والحجج

(١) راجع ما كتبه الغزالي في دواعي الشك ، اذ نقرأ في مقدمة كتاب « المنقذ من الضلال » ما يلي : « رأيت أبناء النصارى لا يكون لهم نشو الا على التنصر ، وصبيان اليهود لا نشو لهم الا على اليهود ، وصبيان المسلمين الا على الاسلام . . . فتحرك باطنى الى طلب الفطرة الأصلية وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين والتمييز بين هذه التقليدات وأوائلها تلقينات » ، وقارن هذا بما كتبه ديكارت : « ليس بالأمر الجديد ما تبينت من اننى منذ حداثة سننى قد تلقيت طائفة من الآراء الباطلة وكنت أحسبها صحيحة . . . فحكمت حينئذ بأنه لا بد لى مرة فى حياتى من الشروع الجدى فى اطلاق نفسى من جميع الآراء التى تلقيتها فى اعتقادى من قبل ، وأنه لا بد من ابتداء كل شىء من جديد من الأسس اذا كنت أريد أن أقيم فى العلوم شيئاً وطيداً مستقراً » ( « التأملات » ، التأمل الأول ، ترجمتنا العربية ، الطبعة الرابعة ، ارقاهرة سنة ١٩٦٩ ) .

الجدلية التي جمعها الشكك اليونان من عهد « سكستوس أمبريقوس »<sup>(١)</sup> وسائر أنصار « بيرون »<sup>(٢)</sup> ، وادخروها في معقل المذهب الارتياجي ، وهي الأسلحة التي لجأ إليها « منتيني » في كتابه « المحاولات »<sup>(٣)</sup> ، وبعده « شرون » في كتابه « الحكمة » ( ١٦٠٣ )<sup>(٤)</sup> .

استبعد ديكرت شهادة الخواس : لأنها تخدعنا أحياناً ، ومن الفطنة أن لا نأمن أمناً تاماً لمن خدعنا مرة . ثم أقر — كالغزالي — بأننا نعتقد في النوم أموراً ونتخيل أحوالاً ونحسب لها ثباتاً واستقراراً ثم نستيقظ فنعلم أن ما رأيناه أثناء النوم كان حلماً . وإذن فما المانع من أن تكون تصوراتنا في اليقظة كتصوراتنا في النوم كلها خيالات لا حاصل لها ؟ وإذن فقد

- 
- (١) سكستوس امبريقوس « آخر ممثلي مذهب الشك اليوناني ، عاش في أواخر القرن الثاني وأوائل الثالث الميلادي . ومن مؤلفاته : « الرد على أصحاب الآراء » و « مختصرات مذهب بيرون » . والكتاب الأول وضبطه « سكستوس » ليعارض به العلماء والفلاسفة وكل صاحب مذهب أو مقالة ، أما الكتاب الثاني ففيه تلخيص لمذهب التشكك في العصر القديم .
- (٢) « بيرون » أستاذ الشكك في العصر القديم . عاش في القرنين الرابع والثالث قبل ميلاد المسيح ، وصاحب الاسكندر المقدوني في غزواته في آسيا ، وامتدحه بقصيدة من شعره ، فنفضه الاسكندر من أجلها هدية ثمينة تبلغ عشرة آلاف قطعة من الذهب . ويلخص مذهب الشك البيروني في القول بوجوب التوقف عن الحكم ، والشك في كل شيء وعدم المبالاة بشيء .
- (٢) « مونتينى » ( ١٥٣٢ - ١٥٩٢ ) صاحب « المحاولات » المشهورة . وقد ذهب فيها مذهب التشكك في المعارف الانسانية .

- (٤) يقول الأب « مرسن » (١) في كتابه « كفر الالهيين العقلين المنسكرين للوحي » م ١ ص ٢٠٠ : « ينخيل الى الكثيرين من الجهال ممن قرأوا كتاب « الحكمة » لشرون أنهم أكثر فطنة ممن أنفقوا حياتهم في الاشتغال بمكارم الأخلاق ، وتأمل الأسرار الالهية ، فتراهم يضعون كل شيء موضع الشك . ولم هذا ؟ لأنهم قرأوا في « حكمة » شرون أن من شروط الحكيم أن لا يحكم على شيء ، وأن لا يعلق قلبه بشيء ، لكى يبقى عقله حراً كلياً . »

اتضح له أنه ليس هناك أمارات يقينية يمكن أن تميز بها اليقظة من النوم، في وضوح وجلاء.

ثم استبعد ديكارت شهادة العقل نفسه : لأن بعض الناس قد يخطئون في الاستدلال ولو في أبسط قضايا الهندسة . وزاد على ما تقدم فافترض فرضاً لم يسبق إليه ، فقال ما معناه : ربما كان هنالك « شيطان ماكر » مخادع يعبث بعقلي ، فيريني الباطل حقاً والحق باطلاً ، ويجعاني بحيث أخطئ على الرغم مما قد يكون لدى من يقين نفسي <sup>(١)</sup> .

فإذا كان الأمر كذلك كنت أعزل من غير سلاح ، على الرغم مما تظهر عليه معرفتي من بداهة ، بل ربما عجزت عن الوصول مطلقاً إلى أى حقيقة .

لكننى أستطيع أن أحمى نفسى من ذلك « الشيطان » إذا صممت منذ الآن على رفض أى قضية قد يخالبنى الشك في إمكان وقوع الخطأ فيها : « إذ كنا أطفالاً قبل أن نكون رجالاً » ، وبما أننا أحسننا حيناً وأساءنا حيناً آخر في أحكامنا على الأشياء التى كانت تعرض لحواسنا ، حين لم نكن قد استكملنا بعد اصطناع عقولنا ، فإن كثيراً من الأحكام التى تسرعنا في إطلاقها على الأشياء تحول دون وصولنا إلى معرفة الحق ، وتعلق بأذهاننا قبل التثبت منها ، حتى لا يبقى هنالك في الظاهر أمل في الخلاص منها ، إذا لم نشرع ، مرة في حياتنا ، في أن نضع موضع الشك جميع الأشياء التى قد ترى فيها أقل موطن للريب <sup>(٢)</sup> .

(١) راجع « النامات » ، التأمل الأول ، و « مبادئ الفلسفة » الباب الأول ، المواد

من ١ إلى ٧

(٢) « مبادئ الفلسفة » الباب الأول ، المادة الأولى .

يجب أن نصطنع منهج الشك المؤقت ، وأن نتشبه بأولئك الذين يقوضون دارهم لكي يبنوها من جديد ، لأنها لم تكن من متانة البناء بالقدر الكافي . وينبغي الحذر من فرط الثقة التي نضعها بطبعنا على معتقداتنا المألوفة وآرائنا السابقة وأحكامنا المعتادة ، وعلى كثير من الأمور التي لا تبدو لنا بديهية إلا لأن العادة جرت بأن نراها أو نحكم عليها أو أن نسمع غيرنا يحكم عاينها كذلك .

ينبغي أن تمتد رحاب الشك إلى جميع المجالات ، ماعدا مجال الأخلاق والحياة العملية ، لأن « أفعال الحياة لا تحمل عادة أى تأخير » . يجب إذن أن أشك في وجود العالم الخارجى وفي حقيقة الأشياء المحيطة بى ، وفي وجود أمثالى من الناس ، وفي وجود أى حقيقة متميزة ، بل يجب أن أشك في قيمة ذهنى ؛ وإذن فيدخل في نطاق الشك الأحكام التي تبدو لعقلى أوضح الأحكام وأوفرها بداهة : لأن من الممكن كما قلنا أن « شيطاننا خبيثاً يلهو بى ، ويطيّب له أن يوقعنى في الضلال .

فإذا لدىّ إذن من ضمان ؟

٢ — إن شيئاً واحداً يلبث قائماً وفيه منجاة من الشك : وهو الفكر . أنا أفكر ، وأنا واثق أننى أفكر ؛ وحتى لو شككت فى أننى أفكر ، فمثل هذا الشك يقتضى أن أفكر أيضاً<sup>(١)</sup> . وبعبارة أخرى : إذا صممت على أن أشك فى كل شيء ، فأخليت ذهنى من كل معتقد ، وتوقفت عن كل حكم ، بقى أمامى مع ذلك أمر مؤكد : وهو أننى مهما أشك ، ومهما أفكر ، فلست بمستطيع أن أنكر أننى حين أشك ، وأننى فى لحظة تفكيرى ، بل فى لحظة

(١) قارن هذا بما قاله أرسطو فى الميتافيزيقا : « إذا لم التفلسف فلتفلسف ، وإذا لم يلزم التفلسف فلتفلسف أيضاً لنثبت عدم لزوم التفلسف » .



خطئى فى تفكيرى ، لابد أن أكون : « أنا أفكر ، وإذن فأنا كائن »  
Cogito ergo sum (١) .

٣ — يعترض على ديكارت بأنه قد بالغ فى تقرير دواعى الشك :

إذا كانت الحواس تخدعنا أحياناً فأليس هنالك سبيل لأن نعرف فى أى الحالات تخدعنا ؟ أما من علاج لهذه الأغاليط ؟ الواقع أن غلط الحواس ينشأ إما من أننا قد نستمع إلى شهادة حاسة فى أمر ما ، وكان الأولى أن نأخذ بشهادة حاسة أخرى ؛ وإما من أننا قد نتوهم أن وظيفة الحواس أن توقفنا على طبائع الأشياء مع أننا قد أعطينا الحواس لمنفعة البدن ولمصالح الحياة (٢) .

وإذا كان النوم والأحلام تخدعنا ، فانه من الميسور تمييز حال اليقظة من حال النوم : وذلك بملاحظة منطق التصورات واتساق التفكير ، واتفاق المعانى مع الذكريات المحفوظة ، واتفاقها مع الأحكام العامة ومع قوانين العقل .

وإذا كان الاستدلال قد يخدعنا أبطاً ، فالمنطق ، وهو كما قيل ، « آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن من الخطأ فى الفكر » ، إنما يعطينا قواعد لتمييز الاستدلالات الصحيحة من الاستدلالات الفاسدة (٣) .

أما افتراض « شيطان ماكر » أو إله خداع ، فهو افتراض لا يمكن الوقوف عنده : لأنه لو كان صحيحاً لما أمكن إزالته إطلاقاً ، إذ لو كان يتناول جميع تفكيراتنا لبطلت الاستدلالات التى يراد بها إثبات إله صادق ، أو عدم « الشيطان الماكر » .

(١) « التأملات » ، التأمل الثانى ؛ « المبادئ » ، الباب الأول ، المادة ٧ .

(٢) « التأملات » . التأمل السادس (ترجمتنا العربية ، الطبعة الرابعة ص ٢٥٨) .

(٣) الجرحانى : « التعريفات » طبعة استنبول ص ١٥٧ .

والحق أنه كان من الممكن إيراد أسباب أخرى للشك أقوى مما أورده ديكارت ، لكنه أسرع إلى اصطناع الشك ، وقبول الدواعي القديمة التي حاول الشكاك تبريره بها .

٤ — ولكن لعل أهم من هذا أن نتعرف مدى ذلك الشك الديكارتي « المؤقت » .

نلاحظ أولاً أن الشك فعل من أفعال الإرادة ، فهو ينصب على « الأحكام » لا على « التصورات » و « الأفكار » . لأن التصورات في ذاتها من غير حكم لا تسمى صادقة ولا كاذبة ، بل الصادق أو الكاذب هو الأحكام التي نطلقها على الأفكار ، كما في قولنا : مازالت الحرب قائمة أو عقد الصلح ، إلخ . . . فالشك لا يمس التصورات والأفكار التي تتمثل بها تلك الأشياء ، وفي الشك لم تتبدل التصورات وإنما تبدلت المعتقدات . والشك لا يروضنا على أن لا نتصور ، ولا على أن لا نحس ، ولا على أن لا نربط أفكاراً بأفكار ، بل على أن لا نعتقد أن موضوعات هذه التصورات والأحاسيس والروابط موجودة في الخارج .

ونلاحظ ثانياً أن أحكامنا العقلية تنقسم طائفتين : الأولى أحكام بها أقرر إيجاباً أو سلباً أن الأفكار الموجودة في ذهني مشابهة أو مطابقة للأشياء الموجودة خارج ذهني<sup>(١)</sup> ، كما لو حكمت أن الصوت الذي أسمعُه الآن صوت سيارة أو صوت بائع متجول ، والطائفة الثانية أحكام بها أربط بين الأفكار دون أن أثبت أو أنفي أن هذه الروابط تنطبق على حقيقة ما خارج الذهن .

(١) « التأملات » ، التأمل الثالث ( ترجمتنا العربية ، الطبعة الرابعة ، ص ١٣٦ ) .

مثال ذلك : أن أقرر أن  $2 + 3 = 5$  دون أن أثبت أن هناك أعداداً خارج ذهني .

فبالنوع الأول من الأحكام العقلية أثبت أن أفكارى متفقة مع ما هو موجود خارج الذهن ؛ وبالنوع الثاني أثبت فقط أنها متفقة مع نفسها ، بصرف النظر عن الحقيقة الخارجية .

فترى هل الشك المنهجي يتناول إلى هاتين الطائفتين من الأحكام العقلية ؟ الشك يتناول الطائفة الأولى يقيناً : فإن من أسباب الشك التي ذكرها ديكارت غلط الحواس ، وعدم التمييز بين اليقظة والنوم ، وهما يضطراننا إلى الشك في « الوجود العيني » للأشياء ، أعني وجود حقائق خارج الذهن مطابقة لأفكارنا ؛ وكثير من عبارات ديكارت تؤكد هذه النتيجة<sup>(١)</sup> .

ولكن هل يجب أن أشك أيضاً في الأحكام العقلية التي تؤلف بين أفكارنا « دون اهتمام كثير بالوقوف على مبلغ تحقق هذه الأمور في الخارج أو عدم تحققها » ؟<sup>(٢)</sup> فالثلث مثلاً ، أفلا يكون له خصائص ضرورية حتى لو لم يوجد شكل مثله في أى مكان من الأرض خارج ذهني ، بل لو لم يكن قد وجد قط ؟

هـ — ربما كان ينبغي أن يقف الشك هنا ، وأن يحترم الحقيقة المنطقية لأحكامنا . لكن ديكارت لم يحفل بذلك وقال بأن « من الناس من أخطأ في أمثال هذه الأمور » ، وقد أخطىء أنا مثلهم . ثم إن كل استدلال إنما هو سلسلة أدلة ومقدمات تقضى إلى نتيجة ؛ ولكن عند وصولنا إلى النتيجة قد

(١) « التأملات » ، التأمل الثالث ( ترجمتنا العربية ، الطبعة الرابعة ، نفس الموضع ) .

(٢) « التأملات » ، التأمل الأول ( ترجمتنا العربية ، الطبعة الرابعة ، ص ٧٦ ) .

تغيب عن أذهاننا المقدمات التي قادتنا إليها ، فتفقد دواعي التصديق بها حالما تخرج من الوعي المقدمات التي منها استفادت وجودها .

والواقع أنه ما دامت حقيقة الفكر لم تثبت بعد عند ديكارت ، فلا قيمة لاستنباط ولا حدس . وقبل « الكوجيتو » أي قبل إثبات وجود الذات من الفكر ، لا شيء من عمليات الذهن يبقى سائغاً مشروعاً : إذ لا يصح شيء منها دون أن يتطلب « الكوجيتو » أساساً مبدئياً له . وإذن فلعله لم يكن على ديكارت من حرج في أن يهاجم جميع معارفنا من أساسها ؛ وهو بفعله هذا لا يعرض نفسه في المستقبل وبعد « الكوجيتو » لأن يفقد الوسيلة لبنائها من جديد : فشك ديكارت من هذه الوجهة شك مشروع لا غبار عليه .

وأخيراً هذه « الشيطان الماكر » ربما قضى « بأن أخطيء أنا أيضاً كلما أردت أن أجمع ٢ و ٣ ، أو كلما عدت أضلاع المربع ، أو كلما حكمت على شيء أسهل من ذلك »<sup>(١)</sup> . ولقد عاب البعض على ديكارت تماديه في سبيل الشك إلى حد افتراض وجود « شيطان ماكر » مخادع ؛ وهذا معناه الشك في وجود الله ، وقالوا إن هذا الافتراض يقضى على الفيلسوف بعدم الخروج من حظيرة الشك مطلقاً .

٦ — والواقع أن ذلك الافتراض الديكارتي لم يفهمه كثيرون على وجه الصحيح ، حتى في أيام ديكارت : وكان ذلك مما دعا الفيلسوف إلى أن يبين حقيقة منحاه في الشك ، وأورد ذلك البيان في جوابه على سؤال لأحد اللاهوتيين وأسمه « بويتندجك » وكان نص السؤال :

(١) « التأملات » ، التأمل الثالث ( ترجمتنا العربية ، الطبعة الرابعة ص ١٣٣ ) .



« هل الشك في وجود الله مباح ؟ » .

فأجاب ديكارت بوجوب التمييز بين نوعين من الشك : شك يتعلق بالعقل وشك يتعلق بالإدارة . وهما نوعان متمايزان ، بحيث كان من الناس من يشكون في وجود الله شكاً عقلياً ، ما دامت عقولهم عاجزة عن أن تقيم لهم الدليل على وجوده ، ولا مانع في الوقت نفسه من أن يكونوا مؤمنين بوجوده إيماناً راسخاً ، ذلك أن الاعتقاد شأن من شئون الإرادة لا يناله الشك العقلي . فأما إذا كنت مؤمناً بالله ، فعلى الرغم من قوة إيماني ، أستطيع بالعقل الذي وهبني الله أن أثير مسألة وجود الله ، كما أستطيع أن أشك فيها ، دون أن يحصل عندي شك في عقيدتي : وإنما يأتهم إنما كبيراً من يضع نصب عينيه أن يشك في وجود الله ليظل مقبلاً على شكه ، ولكن لا حرج على من يستعمل الشك وسيلة نافعة لمعرفة الحقيقة معرفة أدق وأكبر يقيناً<sup>(١)</sup> .

قد لا يبدو أن ديكارت رد رداً مقنعاً بهذا التمييز بين نوعي الشك ، إلا سيما أن فيه مخالفة لنظريته في « الحكم » العقلي الذي مآله عنده إلى فعل الإرادة التي تقبل أو ترفض ما يعرضه العقل عليها<sup>(٢)</sup> .

ولكننا مع ذلك نلاحظ أن ديكارت كان دائماً حريصاً على أن لا يتناول شكه إلى شيء مما « له اتصال بالدين ، أو ماله على العموم مساس بالأخلاق وشئون الحياة العملية »<sup>(٣)</sup> . وذلك لأنه لا بد لنا من عقائد عملية لهداية سلوكنا في الحياة ، ولما كانت الحقائق الإيمانية بطبيعتها غير مفهومة ، فقد وجب أن تكون بعيدة عن متناول العقول ، ووجب أن تبقى بمعزل عن الشك .

وإذن فالشك ، كما كان يتصوره ديكارت ، إنما هو « شك منهجي »

(١) « مؤلفات ديكارت » ( طبع أ - ت . م . ٤ ص ٦٢ ب ) .

(٢) انظر ص ٨٩ من كتابنا هذا .

(٣) « مؤلفات ديكارت » ( طبع أ - ت . م . ٧ ص ٤٧٦ ) .

لا شك « وجودي » ، وبعبارة أخرى هو شك العقل لا شك العقيدة ؛ هو محاولة منظمة للوصول إلى اليقين العقلي ، وليس تجربة من تحارب الوجود قد فرضت على الفيلسوف فرضاً ؛ ومثل ذلك الشك أدنى إلى أن يكون نشاطاً روحياً مرتباً ، وقوة دافعة إلى الفكر ، من أن يكون ميلاً إلى الانحدار في هوة الكفر أو التحلل من ربة الدين كما زعم خصومه .

٧ — ولعل الدافع الحقيقي إلى ذلك الشك الديكارتي هو محاولة الارتفاع عن مرتبة المادة وعلائق الحواس . ويبين ديكارت نفسه في رده على « هوبز » مادعاه إلى هذا الشك فيقول : « لقد استعملت دواعي الشك لإعداد أذهان القراء للنظر في الأمور الذهنية ولتمييزها من الأشياء البدنية » . فالشك الديكارتي من هذا الوجه قريب من مجهود أصحاب الكهف عند أفلاطون في محاولتهم الانطلاق من السجن المظلم واستشراق النور من منبعه وسناه<sup>(١)</sup> . والشك في الأشياء المادية شك منهجي ، وهو نوع من « المجاهدة » شبيه من بعض الوجوه بالمجاهدة التي يتحدث عنها الصوفية ؛ وهو ضرب من ممارسة « الزهد » في المحسوسات للوصول إلى « المكاشفة » العقلية أو بلوغ الحقيقة الروحية .

إننا خاضعون لتأثيرات تأتي من الخارج فتعمل علينا أحكامنا فتظهر تلك الأحكام وعليها مسحة عقلية ، مع أنها في الحقيقة غير عقلية . ولعل « الشيطان الماكر » أن يمثل ذلك العنصر اللاعقل الذي يشبه أن يكون موجوداً في الكون . فلما كان العقل معرضاً لضغط الأشياء الخارجية فلا بد له من أن يستعين بالإرادة . وتستطيع الإرادة أن تؤيد مطالب العقل وحقوقه إذا عرفت .

(١) قارن : أفلاطون : « الجمهورية » ٥١٤ — ٥١٨ .

أن تصطنع « التوقف » والكف عن الحكم . وعلى هذا النحو يستطيع الإنسان أن يقرر حرите ، وأن يعلن استقلال إرادته عن قهر الإحساس وضغطه . ولا نزاع في أن لنا من الحرية ما يسمح لنا بالتوقف عن التصديق بالأشياء التي لا تبدو لنا غير يقينية<sup>(١)</sup> ؛ فإذا سنحت لنا الفرصة للحكم دون أن نخضع لضغط الحواس ، فقد حصلنا حينئذ على أول حكم صحيح يقيني .

٨ — إننا جميعا مسئولون بازاء الحق مسئولية شخصية . والحق شيء إنساني ، ما دام وجوده متوقفا على تقريرى إياه . وقبل صدور « حكمى » ، الذى هو تصديق إرادتى وميثاق إنيتى ، لا يوجد سوى أفكار محايدة طافية ، ليست صادقة ولا كاذبة . والإنسان ينشئ الحق حين يعمد إلى نظم « الموجودات » فى سلك « الماهيات » ، ليكون ما بالأعيان مطابقا لما بالأذهان ، وهو يخلق الحق حين يتخذ لنفسه « موقفا » معيننا من الكون ؛ ويخلقه حين يمارس حرите فى أن يقبل أو يرفض ، فى أن يقول : « نعم » أو أن يقول : « لا » !

وإذن فالإنسان — كما يقول « سارتر » شارحا نظرية ديكارت — هو « الموجود الذى بواسطته تتجلى الحقيقة فى العالم » . ومهمته هى أن « يرتبط » أو « يلتزم » أو « يتعهد » بأن يعمل لكي يصبح النظام الطبيعى للموجودات نظاما للحقائق ، ويجب عليه أن يفهم العالم ، وأن يريد ذلك الفهم ، وأن يحول نظام الوجود إلى نظام أفكار — ويترتب على ذلك أن ديكارت يزودنا بمسئولية عقلية تامة : إنه يشعر فى كل لحظة من حياته بحرية فكره بازاء

(١) « مبادئ الفلسفة » . الباب الأول . مادة ٦ (انظر ترجمتنا العربية) .

تسلسل الماهيات ؛ وهو يشعر بعزلته أيضا . لقد قال « هيدجر » : « لا أحد يستطيع أن يموت لي » ؛ ولكن قبل « هيدجر » بزمان قال ديكارت : « إن أحدا لا يستطيع أن يفهم لي » ؛ فالفهم « فرض عين » لا فرض كفاية . ويلزمك آخر الأمر أن تقول : « نعم » أو تقول : « لا » ؛ ويلزمك أن تقرر وحدك ، وأن تقرر الحقيقة للعالم كله . وهذا « القرار » فعل ميتافيزيقي ، وذلك « الالتزام » أمر مطلق وليس بنسبي ولا تقريبي : لأن قوله نعم هذه التي يجب أن نقولها آخر الأمر لكي يحىء ملكوت الحق ، تقتضى التزام قوة لا متناهية معطاة بتمامها دفعة واحدة ؛ وقوله « نعم » عند الإنسان لا تختلف عن قوله « نعم » عند الله !<sup>(١)</sup> .

٩ — قيل إن موقف الشك الذى وقفه ديكارت موقف خطر هدام ، وهو يؤدى إلى مثل حال « الارتيايين » من القدماء والمحدثين : لأن ديكارت وقد وضع كل شيء موضع الشك لم يبق لديه بعد شيء يستطيع الاستناد عليه .

والجواب على ذلك من وجهين : أولاً أن ديكارت لم يكن يبغي الهدم بل البناء ، ومن أجل البناء كان يهدم . وقد رأينا أنه لم يشك « بالفعل » فى كل شيء ، خلافاً لما قالوا ، وإنما « بذل جهده » ليضع الأمور موضع الشك . والفحص ؛ وبهذا الجهد المنهجي وجد شيئاً ثابتاً لا يتزعزع ، فوقف الشك دونه .

وثانياً : إذا كان عند خصوم ديكارت أسباب تبرر تمسكهم بما اّطرحه هو من فلسفته ، فهم يقيناً لم يكونوا على حق حين زعموا أن فيلسوفنا قد

(١) جان بول سارتر : « ديكارت » ، جنيف - باريس سنة ١٩٤٦ ص



انتهى بشكه إلى مذهب « الارتيازية » . ولقد كان ديكارت نفسه حريصاً على أن يميز بين شكه المؤقت والشك الشامل الذي دعا إليه الارتيازيون من أتباع « بيرون » ، وغـيرهم من معاصريه ممن يتعاشون الحكم مردين قول « منتيني » : « ماذا عساي أن أعرف ؟ »<sup>(١)</sup> قال ديكارت : « لم أكن مقلداً الارتيابيين الذين لا يشكون إلا ابتغاء الشك ، وإنما قصدت إلى التثبت ، وإلى تجنب الأرض الرخوة والرمل المتحرك ، لكي أجد الصخر والصلصال »<sup>(٢)</sup> فأولئك الارتيازيون يشكون بغية الشك ذاته ، فيجعلون من الفكر لهواً ولعباً . وهم يدعون إلى شك حاسم وطيد بات ، بينما شك ديكارت عابر « مؤقت » . وشك الارتيابيين هو « غاية » فاسفهم ، أما شك ديكارت فليس إلا « وسيلة » للوصول إلى اليقين . وشك الارتيابيين « مذهب » ، وليس لهم مذهب غيره ، أما الشك الديكارتي فهو « منهج » كما سماه صاحبه . وليس هو شك اليأس ، وإنما هو شك الرضى والاطمئنان ، وليس منشؤه الضعف ولا يلابسه الخجل ، وإنما هو شك « السباحة » والقوة كما يقول « ألان »<sup>(٣)</sup> .

(١) جاء « شرون » يعد منتيني ، فنادى بالشك ، وإن كان مذهبه بعيداً عن مذهب « بيرون » في مسائل الدين . وجعل « شرون » من شروط الحكيم أن يحكم على كل شيء ، دون أن يتعلق بشيء ، لكي تستوى عنده ذهنه جميع الأشياء ، ولكي يبقى عقله كلياً عاماً ( راجع : مرسن : « كفر الالهيين العقليين » باريس سنة ١٦٢٤ ، م ١ - ص ٢٠٠ ) .

(٢) « المقال في المنهج » : القسم الثالث ( طبع أ - ت . م ٦ ص ٢٩ ، راجع الترجمة العربية للمرحوم الأستاذ محمود الخضيرى ، القاهرة ١٩٣٠ ، ص ٤٥ - ٤٦ ) .

(٣) ألان : « أفكار » باريس ١٩٣٢ ص ٩٧ بع .

١٠ — ولعل الأولى أن يلاحظ على ديكارت ، بصدد هذا الشك المنهجي ، أن شكه أدنى إلى أن يكون صورياً من أن يكون حقيقياً<sup>(١)</sup> . ذلك أن الفيلسوف ، كما يستفاد من طريقته في التعبير عن الشك ، وكما يستفاد من بواعثه ، لم يفكر في اصطناع الشك إلا بعد حين ، أعنى بعد أن كان قد فرغ من تقرير مذهبه ، فلم يحىء شكه نتيجة أزمة نفسية ، كما هو الحال مثلاً عند الغزالي من مفكرى الإسلام<sup>(٢)</sup> أو عند

(١) يذهب الأستاذ يوسف كرم ( مجلة « المقتطف » عدد يوليو ١٩٤٢ ص ٢٠٢ ) الى أن وضع ديكارت للشك على نحو ما وضعه يخرج به عن قصده ، وهو أن يكون شكاً منهجياً مؤقتاً ، و « يحيله شكاً حقيقياً لا مخرج منه ، أراد أم لم يرد » . وجوابنا كما بينا فيما سبق أن الشك الديكارتي شك منهجي ، لا شك وجودي ، وأنه شك العقل ، لا شك العقيدة ، ويضاف الى هذا أنه ما دام ديكارت قد استبعد من مجال الشك جميع المسائل الدينية والأخلاقية ، فشكله أدنى الى أن يكون صورياً من أن يكون حقيقياً .

(٢) يرى الغزالي ، كما هو مشهور ، أن معايير البداهة واليقين لا ترجى منها منفعة ، وتكاد تقوده صحة فكره الى الشك المطلق . ولكنه يقول فى « المنقذ من الضلال » : « لما خطرت لى هذه الخواطر انقدحت فى النفس فحاولت لذلك علاجاً ، فلم يتيسر اذا لم يكن دفعه الا بالدليل ، ولم يكن نصب دليل الا من تركيب العلوم الأولية . فاذا لم تكن مسلمة لم يمكن ترتيب الدليل . فأعضل هذا الداء ، ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة » . ثم يقول : « حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض وعادت النفس الى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضرورات العقلية موثوقاً بها على أمن و يقين . ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر : وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف » ( انظر : « المنقذ » ، ضمن مجموع من مؤلفات الغزالي ، مطبوع سنة ١٣٠٩ هـ ، ص ٥ ) . فبينما الشك المنهجي عند ديكارت يقف عند اكتشاف حقيقة هى معقولة و يقينية نجد الشك المطلق عند الغزالي يفضى الى حال من الاشراق الصوفى .

« أوغسطين » من مفكرى المسيحية<sup>(١)</sup> ، بل كان شكه منهجا « أو طريقة لجأ إليها بعد التفكير والروية .

وإذا كان الشك الديكارتي بعيداً عن شك اللاأدريين والارتيابيين الذين يهدمون للهدم ، ويستطيبيون البقاء في حال الشك ، فهو بعيد أيضاً عن شك الذين يبحثون وهم يتألمون ويتأوهون ، إنما يشك ديكارت عن طيب خاطر ، وفي هدوء نفس وابتهاج قلب . وإذا كان ديكارت قد يشبه نفسه أحياناً « برجل يسير وحيداً في الظلام ! » فتعبيره هذا لا يدل على حال رجل تعاني نفسه ألماً أو شدة وضيقاً ، بل على حال رجل عقد العزم على « أن يسير بكل ما وسعه من تمهل ، وأن يحتاط في جميع الأمور ، بحيث إنه إذا لم يتقدم إلا تقدماً قليلاً بطيئاً يكون على الأقل قد سلم من الوقوع في الزلل »<sup>(٢)</sup> . فلا جرم أن ديكارت سعى إلى الشك مطمئناً ، وهو يقول في « التأملات » : « إنى موقن أنه لا يمكن أن يكون هناك خطر ولا غلط في اتباع تلك السبيل (سبيل الشك) ، وأنتى لن أكون مغالياً في تحذرى وتربى ، فما مطلبى الآن أن أعمل ، بل أن أتأمل وأن أعرف »<sup>(٣)</sup> . ويتجلى هنا أمر قد يميز موقف

(١) « القديس أوغسطين » ( ٣٥٤ - ٤٣٠ ) علم من أعلام الفكر المسيحي ، كان أول أمره معلماً للبلاغة والبيان فى « ميلانو » ، ثم دخل فى المسيحية وأصبح أسقفاً لمدينة « هبونا » فى أفريقية . وأهم مؤلفاته : « مدينة الله » و « الاعترافات » و « الفصل » ( الإلهى ) . وقد ساهم « أوغسطين » مساهمة يعتد بها فى تنظيم العقيدة المسيحية ، وحاول أن يلائم بينها وبين فلسفة أفلاطون وخصوصاً نظرية المثل .

(٢) « المقال فى المنهج » . القسم الثانى . ( طبع أ - ت . م ٦ ص ١٦ - ١٧ ) .

(٣) « التأملات » . التأمل الأول . ( طبع أ - ت . م ٦ ص ١٣ ، ترجمتنا العربية ، الطبعة الرابعة ، ص ٨٠ ) .

ديكارت في هذه المسألة ، وهو أنه فصل الفكر عن العمل وعن الحياة : رغب في أن يطمئن غيره على نتائج إقدامه على الشك ففصل حياة المعرفة عن حياة العمل ، متوهماً أن النظر يمكن أن يخلو من الأثر في الحياة العمالية ؛ بل إن ديكارت ذهب إلى أبعد من ذلك رغبة منه في طمأنة القراء ، فكان حريصاً على أن يكتب في « المقال في المنهج » أن قصارى أمله هو السعى لإصلاح نفسه ، وأن مقصده لم يكن قط « أن يضع خطة لإصلاح الدولة ، ولا لإصلاح هيئة العلوم ، ولا تبديل النظام المقرر في المدارس لتدريسها »<sup>(١)</sup> .

والظاهر أن ديكارت في كلامه هذا إنما يتكلف التواضع : لأنه إذا لم يكن قد قصد إلى إصلاح الدولة أو المجتمع أو الدين — كما قال — فإنه مع ذلك كان طوال حياته حريصاً الحرص كله على أن يصلح « تعاليم المدرسين » ، وعلى أن يقيم فلسفته هو مقام الفلسفة الأرسطاطالية . وسواء أراد ذلك أم لم يردده ، فإن هذا الانقلاب لم يكن ليخلو من التأثير على الناس دون تغيير في حالة المجتمع نفسه .

١١ — ومهما يكن من شأن الشك المنهجي ، فإن ديكارت أراد أولاً أن يدخل الصواب والحق في فكره ، قبل أن يدخل الفكر نفسه في حياته التنظيمية وهدايتها . وكان قصده أن يتسنى له النظر إلى الحق نظر إنسان خال من الهموم والحاجات والأهواء والآمال والواجبات ، بل نظر إنسان ذي عقل خالص صاف لا تحفزه إلى العمل ضرورة ملحة<sup>(٢)</sup> : عقل ينظر ، فاذا لم يؤد نظره إلى نتيجة ، استطاع بتوقفه عن الحكم ، أن يبقى على حال صفائه وخلوصه

(١) « المقال في المنهج » . القسم الثاني . ( طبع أ — ث م ٦ ص ١٣ ) .

(٢) قارن هذا الاتجاه بما نجده عند عالم من علماء المنطق المحدثين ( جوبلو :

« رسالة في المنطق » ص ٢٣ ) .



واستقلاله عن الخارج . والظاهر أن ديكارت قد اكتفى في الشك بهذا القدر ، « كان يكفيه أنه في كل افتراض يستطيع أن يتوقف عن الحكم ، وبهذا الاعتبار وحده ظن أنه ظافر بالنجاة غير متعرض للخطأ .

فشك ديكارت ، إذا نظرنا إليه من هذه الناحية ، لم نجده كما زعم البعض . « حيلة ميتافيزيقية » محضة ، أو تصرفاً ذهنياً متحوطاً . بل هو عبارة عن « المدخل » أو المقدمة العقلية والأخلاقية للميتافيزيقا .

والشك الديكارتي ، على الرغم مما يمكن أن يوجه إليه من ما آخذ ، شك نافع ، وإذا استخدم في حيلة وتبصر كان منهجاً مشروعاً لا غبار عليه . بل الأولى أن يقال إنه منهج مفروض على كل فكر جاد : لأنه إذا وجب أنه لا نقبل إلا ما تبين صحته بالبداهة ، فقد اتضح أن أول واجبات الفيلسوف هو أن يشرع في امتحان أفكاره وآرائه ووسائله في المعرفة ، لكي يتبين قيمها ومسوغاتها<sup>(١)</sup> .

---

(١) يلاحظ أن تاريخ الفلسفة الحديثة يعرف من هذا القبيل محاولتين يمكن اعتبارهما توسعاً في هذا الشك الديكارتي : وهما محاولتا « هيسوم » و « كانط » ، إذ أراد كلاهما أن يقيم فلسفته على تحليل الدهن البشري ونقده لمعرفة حدوده ومداه .

## الفصل الخامس

### نظرات في « المقال في المنهج »

القصد من الكتاب (١) :

١ — استهل ديكارت كتابه « المقال في المنهج » ببيان قصده من نشره فقال : « إن ما يوقع أشد الخلاف بين الناس ليس هو تفاوتهم في الذكاء — فإن العقل أو الرشاد يكاد أن يكون واحداً عند جميع الناس — بل إن الخلاف ناشئ من توجيه الناس لأذهانهم ، أي من المنهج الذي يتبعونه سواء في تفكيرهم أو في حياتهم : فليس يكفي أن يكون للإنسان قريحة جيدة ، بل الأهم أن يستعملها استعمالاً جيداً .. »

ويحدثنا الفيلسوف بهذا الصدد نفسه فيقول إن التوفيق قد حالفه ، فاهتدى إلى منهج حقق نتائج باهرة ؛ ومن أجل هذا أراد أن يكشف للناس عنه ، وأن يحيطهم به خبراً . وهو لا يريد أن يفرضه على الناس فرضاً ، وإنما أن يقترحه لهم مثلاً يحتذى ، و « أن يمثل حياته فيه كأنها في لوحة تصوير ، لكي يتيسر لكل واحد أن يحكم فيها حكمه » .

وفي القصة التي رواها بعد ذلك عن حياته العقلية أخذ يبين أنه لما كان مولعاً بالبحث عن الحقيقة ، فقد التمسها أولاً في الكتب ، وفي العلوم التي

(١) انظر مقالنا : « المقال في المنهج لديكارت » ( مجلة « تراث الإنسانية » ، عدد ٥ أكتوبر

سنة ١٩٦٨ ، ص ٤٧١ — ٤٩٥ ) .

يعلمونها في المدارس ، فلم يجدها أثراً . وليس مرجع ذلك إلى أن هذه العلوم قد خلت من الميزات والجوانب الطيبة ، فقد أخذ يستعرضها أمام القارئ مبيناً ما فيها من فوائد ، فقال : إن اللغات ضرورية لفهم كتب القدماء ، والأساطير بما فيها من براعة الخيال توقظ الأذهان ؛ والتاريخ متى قرأناه بقدر من الاحتياط يعيننا على تكوين ملكة الحكم . وقراءة المؤلفين الجيدين أشبه بحديث تجريه مع أفضل أهل القرون الماضية ؛ بل هو حديث مدروس موصول . لا يكشفون فيه إلا عن أحسن خواطرهم وأفكارهم . وللفصاحة قوة وجمال . لا نظير لها ؛ وللشعر فنون من الرقة والملاحة رائعة ؛ والرياضيات اختراعات بارعة جداً يمكن أن تستخدم لتيسير جميع الفنون ؛ وكتب الأخلاق تحتوى على تعاليم نافعة جداً ؛ واللاهوت يعلم السبيل إلى الفوز بالجنة ؛ والفلسفة تعطى الوسيلة للتكلم عن جميع الأشياء كلاماً شبيهاً بالحق ، وتجعل الإنسان يحظى بإعجاب من هم أقل علماً ؛ وفقه القانون والطب يجلبان الجاه والمال لمن يشتغلون بهما . وإن من الخير آخر الأمر أن نقف على أشد العلوم إغراقاً في الخزعبلات والخرافات لكي نتحرز من الانخداع بها .

ولكن مهما يكن من منفعة هذه العلوم من وجهات النظر العديدة هذه ، فهي غير كافية لمن يلتبس الكشف عن الحقيقة . ولكي يبين لنا ديكارت ذلك أعاد النظر فيها على الترتيب ، فقال : إن الإنسان لا يستطيع أن يقضى حياته في مطالعة كتب قديمة أو قراءة حكايات خيالية ، كما لا ينبغي أن ننفق في السفر والارتحال وقتاً أطول مما يلزم ؛ والتاريخ الذي لا يمثل الماضي كله أبداً ، بل يضرب صفحاً بالضرورة عن الظروف الوضيعة والأقل تألقاً وإشراقاً ، من شأنه إذا أسئ استعماله أن يفسد الحكم . والشعر والفصاحة ليسا ثمرات للدرس بقدر ما هما موهبتان من مواهب الطبيعة . والعبقرية ضرورية للنبوغ .

فيهما ، وهي كافية حتى لو لم يعرف الإنسان غير اللغة العامية الدارجة .  
 أما الرياضيات فلم يكن ديكارت قد تبين بعد وجه استعمالها الصحيح ، وأبدى  
 عجبه من أن أحداً لم يستطع أن يبني على أسس بهذه الدرجة من المنانة شيئاً  
 ذا قيمة . وكتب الأخلاق كقصور نخمة أقيمت على الرمال والطين : فهي  
 تشيد بالفضائل ، ولكنها لا تبين لنا كيف نعرفها ، وتقدم لنا غالباً أمثلة  
 لا سبيل إلى احتذائها . واللاهوت ليس مما لا يمكن الاستغناء عنه للفوز  
 بالآخرة ، وأجهل الناس — كأعلمهم — يخوضون فيه . وأخيراً ما من شيء  
 في مجال الفلسفة إلا وهو عرضة للنقاش والنزاع : وإذا تعددت الآراء المتناقضة  
 استحال أن تكون كلها صحيحة . أما العلوم الأخرى فمن حيث أن مبادئها  
 معتمدة على الفلسفة فلا يمكن أن تكون أمتن من الفلسفة نفسها .

ولما عزّ على ديكارت أن يجد الفلسفة في الكتب المتداولة التمسها في غيرها ،  
 « في الكتاب الكبير ، كتاب العالم » ، فشرع في الأسفار وفي رؤية بلاط  
 الملوك ومعسكرات الجيوش ، وفي مخالطة أناس من مختلف المشارب والطبقات .  
 ولكنه لم يجد في شيء من ذلك بغيته : لأنه لاحظ من الاختلاف بين أخلاق  
 الناس مثل ما لاحظ من اختلاف بين آراء الفلاسفة . ولكنه ربما أفاد من  
 أسفاره فائدة غير مباشرة ، لأنه إذا لم يكن قد اهتدى إلى الحقيقة فقد تخلص  
 على الأقل من أوهام كثيرة وآراء مسبقة مشهورة ، فإن كثيراً من الأشياء  
 التي تبدو لنا شططاً وسخفاً لا تخلو من أن تكون ذائعة مقبولة لدى  
 شعوب أخرى كثيرة ، فيعلم من هذه التجربة أن لا يؤمن إيماناً راسخاً بما لم  
 يتلقه إلا عن طريق التربية القائمة والعادات الجارية ، وأن لا يولي ثقته شيئاً  
 سوى العقل .

وبعد هاتين المحاولتين — غير المثمرتين — قرر الفيلسوف أن يلجأ إلى



محاولة ثالثة : أن يدرس في نفسه ، وأن يطلب السبل التي كان لابد له من أن يسلكها . وهذا ما قد وفق فيه أكثر مما كان يوفق لو أنه لم يبتعد قط عن وطنه ولا عن كتبه .

٢ - وحين بدأ ديكارت النظر في الكتاب الكبير ، كتاب العالم ، لاحظ أولاً أن الأعمال ذات الأجزاء الكثيرة صنعتها أيدي صنّاع مختلفين تكون غالب الأمر أقل كمالاً من الأعمال التي صنعها رجل واحد . والأعمال التي بدأها وأتمها مهندس واحد تكون عادة أجمل منظراً وأحسن نظاماً من تلك التي اشترك في ترفيعها الكثيرون ، مستخدمين الجدران القديمة التي بنيت من قبل لأغراض أخرى . والمدن المنظمة التي يخططها معماري واحد ، وهو حر في براح خال ، تكون في العادة أجمل تأليفاً من المدن العتيقة التي كانت في البداية قرى منشورة ثم صارت بتعاقب السنين مدناً كبيرة . وإذا كان لإسبرطه تشريع أكمل من تشريع الشعوب الأخرى فالسبب في ذلك أنه كان من صنع مشرع واحد ، لا خليطاً من أعمال مشرعين عديدين . من أجل ذلك « كان طبيعياً أن يخطر لي أن خير وسيلة لوضع نظام محكم في العلوم ، والاقتراب بقدر الإمكان من الحقيقة ، هي أن نعيد بناء العلم كله ، وأن نترك الآراء التي تكونت شيئاً فشيئاً من مختلف الميول والأنحاء ، لكي نجتمع في كل متراس الحقائق التي يستطيع رجل واحد ذو ذهن سليم أن يستكشفها بنفسه .

غير أن بعض الصعوبات تواجهنا هنا ، فإن من الخطر أن نقلب ما هو قائم قبل أن نستوثق مما سيقوم من بعده . ولا جرم أن يكون هذا المنهج وخيم العواقب لو أننا اتبعناه في أمور السياسة ، وأردنا أن نصلح الدولة فقلبناها رأساً على عقب لكي نقيمها من جديد . ويسارع ديكارت إلى التنبيه إلى أن شيئاً من هذا القبيل لم يخطر له على بال ، ويقول : « لم أكن لأقر إطلاقاً تلك

الأمزجة القلقة المضطربة التي لم يؤهلها نسب ولا مكانة لتدير الشؤون العامة، وهي لا تبرح تعمل الفكر في وضع مشروعات جديدة للإصلاح . ولو تبادر إلى ذهني أن في هذا الكتاب شيئاً يمكن أن يلحقني منه شبهة هذا الجنون لندمت ندماً كثيراً على الترخيص بنشره .

وقد أكد لنا ديكارت أنه حتى في مجال العلم ، لم يكن ليخطر على باله أن يتصدى للإصلاح قط لو أنه وجد من العلماء من أهم أقدر منه . ولكنه مع الأسف الشديد وجد بين أهل العلم من الاختلاف في الآراء ما يجعل من المستحيل علينا أن نقيم من منهم هو أجدر بالاستماع إليه . وليس بمقدورنا كذلك أن نعتمد على الحس الصائب ولا على العادات الجارية ولا على الآراء الشائعة بين الناس : « فإن موافقة الكثرة ليست دليلاً ذا شأن على الحقائق التي يعسر كشفها ويدق فهمها . والأقرب إلى الاحتمال أن يجدها رجل واحد من إرب تجدها أمة بأسرها » . وإذن فقد قرر ديكارت أن يتولى بنفسه إصلاح الفلسفة .

ولكن مشروعاً كهذا يتطلب قدراً من الاحتياط كبيراً . ويجدر بنا أن نحاذر من السير بأسرع مما يلزم ، وأن نحصر على أن لا نخطو خطوة إلا ونحن على بينة من أمرنا ، وبعبارة أخرى يجب علينا أن نستوثق من اعتمادنا على منهج سليم .

٣ — ومع ذلك فليس من الحكمة أن نهدم دارنا قبل أن نبدأ في إعادة بنائها ، بل يلزمنا أن نزود أنفسنا بدار أخرى نستطيع أن نجعلها سكناً مريحاً إبان الوقت الذي نشتغل فيه بإعادة البناء . وقياساً على هذا ، ولكيلا يكون الفيلسوف متردداً في أفعاله حين يضطره العقل إلى تعليق أحكامه ، رأى أن يضع لنفسه مذهباً أخلاقياً يصطنعه بصفة مؤقتة .

وبعد أن تم له ذلك ، بدا له أن يشرع في التخلص من الآراء التي تلقاها ، واعتنقها من قبل . وقضى تسع سنوات ، مخالطاً الناس ، جواً هنا وهناك في العالم ، محاولاً أن يكون « متفجعاً » على جميع المهازيل التي تمثل فيه . وأخذ يستأصل من ذهنه جميع الأخطاء التي استطاعت أن تتسلل إليه من قبل .

ومع أن ديكارت لم يكن قد عكف بعد على مسائل الفلسفة بمعناها الدقيق . فقد ذاعت عنه أنباء تفيد أنه قد حقق كشوفاً علمية عظيمة . ولكنه لما كان من الشمم وعزة النفس بحيث يأبى أن يحسبه الناس على ما ليس عليه ، فقد أراد أن يعمل لكي يكون أهلاً لما بلغ عند الناس من حسن السمعة والصيت . فقرر أن يعتزل الناس في هولندا ، وبعد سنوات من البحث والخلو إلى النفس ، بدا له أن يثبت الحقائق الأساسية في الميتافيزيقا : النفس والله والعالم .

تاريخية « المقال في المنهج » (١) :

١ — مال بعض المحدثين من كتاب السيرة الديكارتية إلى التشكيك في تاريخية القصة التي رواها ديكارت عن حياته في كتاب « المقال في المنهج » :

ففي « مجلة العالمين » كتب « بول جانيه » ( بتاريخ ١٥ من يناير ١٨٦٨ ) مقالا عجيباً عن ديكارت بين فيه أن من سمات أخلاق الفيلسوف الخيال القصصي . والولع بالسفر ، والحاجة إلى الحركة ، وقرر أن ديكارت فيما يبدو له قد رتب حياته العقلية ترتيباً متأخراً حين هم بكتابة « المقال » : « فهو حين وصل إلى وعى تام بمشروعه الفلسفي اعتقد ، تحت تأثير الفكرة التي كانت مسيطرة عليه حينذاك ، أن جميع خواطره كان لا بد أن تدخل في هذا الإطار ؛ وجعل من

(١) انظر جوهييه : « محاولات عن ديكارت » باريس ١٩٤٩ .

رحلاته نفسها إعداداً لمنهج ، وأضفى نسقاً على حياته كلها منذ خروجه من المدرسة إلى البناء النهائي لمذهبه .

وهذا الرأي المعتدل نوعاً ما يعبر عن الحذر المطلوب الذي يمارسه كل مؤرخ أمام قصة كقصة «المقال في المنهج» .

ولكن «ألفرد إسبيناس» قد عاود النظر في سيرة ديكارت ورأى في كتاب «المقال» وثيقة تاريخية تثير الشبهات من حيث الشكل ومن حيث المضمون على السواء ، وانتهى إلى رفضها كلها دون أن يفرق بين ما يتصل بهذا وبذاك ، وقال : «إن ديكارت هو المؤلف الأول لأسطورة الرحلة العلمية في ربوع أوروبا ، فكان لا بد وفقاً للمعطاة الأساسية للمقال في المنهج أن تقام حياته طبقاً لخطة ، وأن تجد جميع خطواتها مبررها في مبدأ وحيد ، هو إعداد الفلسفة الديكارتية الخ » — هذا يتصل بنقد الشكل . والنقد ينصب على مضمون القصة حين يكتب «إسبيناس» : «وإن من العسير أن نصدق أن ديكارت في الخامسة عشرة من عمره كان ناقداً للتعليم في مدرسة «لافلش» مع أن هذا التعليم كان عنده موضع اهتمام يباغ حد الغرام . ثم إن الحكم الذي أطلقه في «المقال في المنهج» على «المدرسين» حكم قد قدم تاريخه : فالإنسان لا يتصور أن شاباً حديث السن يسيطر على مجموعة العلوم والفنون المقررة في دراسته ، ويستعرضها ناظراً إليها نظرة التعالي ، آخذاً على بعضها صعوبتها على البرهنة . وإن تكن نافعة ، وعلى بعضها الآخر بأنها لا جدوى منها وإن يكن من الممكن البرهنة عليها علمياً»

وقد ذهب «كانتسكور» في بعض مقالاته<sup>(١)</sup> إلى أن «قصة المقال

(١) «المجلة الفلسفية» نوفمبر ١٩٢٣ (نقلا عن جوهيه : «محاولات عن ديكارت» ) . .



في المنهج نخدمنا عن غير قصد عن الترتيب التاريخي لمشاغل هذا الفيلسوف ، كما نخدمنا عن نشأة وتسلسل العناصر المختلفة التي تألفت منها فلسفته ... وهذا التاريخ لأفكار ديكارت مزيف من أوله إلى آخره . . . » .

٢ — إن حذر « جانيه » وارتياح « اسبيناس » قد بلغا من الشدة على يدى « كانتكور » بحيث أصبحا تأويلاً عاماً ومذهبياً ، يدافع على قضايا كثيرة مختلطة غير متميزة : أولها : أن « إطار القصة ترتيب قد عمل مؤخراً ، وثانيها : أن « مضمونها » زائف ، وثالثها : أن حياة ديكارت وعقليته يجب أن يعاد النظر فيهما . ونظرة التاريخ تكاد عنده تكون مضادة لنظرة « المقال » وهو يرى أن مما يلفت النظر في تاريخ حياة ديكارت وتاريخ فكرة بروز جانب المصادفات والمفاجآت وتقلب المزاج والذكاء . ويمضى « كانتكور » في هذا السبيل محاولاً أن يدل على الزيف التاريخي لكتاب « المقال في المنهج » . ومتى تم له أن يجعل من رأيه دعوى وقضية عامة ، فقد كان الميسور له طبعاً أن يذهب إلى أن حياة ديكارت مؤلفة من أحداث لا يمكن التنبؤ بها . . .

وهذا في الحق أمر قد سبق إليه « كانتكور » وليس فيه جديد . وقد فاته هنا كما قال « جوهيه » — محقاً فيما قال — إن ديكارت إذا كان قد أعاد بناء حياته بناءً فكرياً وهو يكتب « المقال في المنهج » فقد صنع ذلك مستعيناً بالذكريات . وإذا لم يكن ديكارت ديكارتيّاً عند مغادرته « لافليش » ، فإن ديكارت في سنة ١٦٣٧ ليس مع ذلك إنساناً آخر غير تلميذ « لافليش » أو جندي « بريد » . ويترتب على ذلك أمور :

الأول : أن ديكارت سنة ظهور « المقال في المنهج » فيلسوف مالك لنسق فلسفي ، ويرى بوضوح ماضيه في ضوء هذا النسق . ومن العسير عليه أن

يفكر في ماضيه دون هذا الحاضر الذي يبدو نتيجة له . و « إطار » القصة .  
نظام أدخله ديكارت مؤخراً ، لا « خطة عمل » تصورها يافعا .

والثاني أن « إطاراً » يوضع مؤخراً ليس بالضرورة زائفاً . فإن غياب .  
القصد والتدبير لا يستبعد من الذهن كل رسم أو خطة ؛ والمهم هو أن لا نأخذ .  
الخطة على أنها قصد . وشباب ديكارت ليس تحقيقاً لنظام مقدر من قبل .  
ولكن الحياة هي دائماً « خلق » لنظام بلا برنامج محدد ، فليس من الضروري .  
أن يكون التخطيط اللاحق محض اختلاق .

والثالث : أن الإطار و « المضمون » في « المقال في المنهج » لا ينفصلان ،  
بل يمثلان وحدة حية ، الحاضر فيها يستدعي الماضي ، وفيها أيضاً يفرض الماضي .  
نفسه على الحاضر .

وقد أوضح « جيلسون » في « تعليقه » على « المقال في المنهج »<sup>(١)</sup> أن .  
ما سجله ديكارت في كتابه يعبر عن ذكريات حقيقية وأن الخطوط الكبرى .  
التي رسمها الفيلسوف في ماضيه هي بالجملة الخطوط التي يستطيع التاريخ أن .  
يجيزها ، واللحظات الحاسمة التي ذكرها هي اللحظات التي تطابق فترات ذات .  
أهمية استثنائية .

### دخائل « المقال في المنهج » :

١ — « المقال في المنهج » كتاب فيلسوف راض كل الرضى ، راض بفأسفته .  
وراض على الخصوص بالمنهج الذي جاءت هذه الفلسفة تحقيقاً له متصلاً لا ينقطع :

(١) جيلسون : « تعليق على المقال في المنهج لديكارت » باريس ١٩٣٠ .

« لقد شعرت ببالغ الرضى منذ بدأت استعمال هذا المنهج ، إلى حد أننى ظننت أن المرء لا يستطيع أن يحظى بأحلى من هذا الرضى ولا أبرأ منه فى هذه الحياة . وبكشفى كل يوم بواسطته عن حقائق يبدو لى أنها ذات شأن ومجسولة من الآخرين ، كان ما نلته من الرضى ملء نفسى إلى حد جعلنى لا أحفل بما عداه »

ورضى ديكارت هو رضى إنسان جاوز ما كان فى حسابانه ، إن لم يجاوز مجرى أحلامه : « لن أخشى أن أقول إنى أحسب أنه قد كان لى حظ كبير ، إذ التقيت منذ شبابى بمسالك معينة ساقتنى إلى اعتبارات وإلى مبادئ كونت منها منهجاً يتيسر لى به ، فيما يبدو لى ، أن أزيد بالتدرج معرفتى ، وأن أرفعها شيئاً فشيئاً إلى أعلى درجة يستطيع أن يسمح بلوغها ضعف ذهنى وقصر حياتى ، فقد سبق لى أن حصلت منه على قدر من الثمرات . . يجعلنى أشعر ببالغ الرضى من التقدم الذى أحسبنى قد بلغت من قبل فى البحث عن الحقيقة ، ويمهد لى أن أعقد آمالاً عن المستقبل كباراً ، حتى أننى أصبحت أرى أنه إن كان من مشاغل الناس من حيث هم ناس ما هو خير وذو شأن ، لملت إلى الاعتقاد بأنه هو ذلك العمل الذى اخترته » .

« ولكن أكثر ما أَرْضانى من ذلك المنهج هو أنى قد استوثقت من أننى استعمل فى كل شىء عقلى ، إن لم يكن على وجه الكمال ، فعلى الأقل على أفضل ما فى استطاعتى من وجوه . . » « ومن حيث أنه . . يكفى أن تحكم حكماً حسناً لى تفعل فعلاً حسناً ، وأن تحكم أحسن ما تستطيع حكماً لى تفعل أيضاً أحسن ما تستطيع فعلاً ، وإذا استوثقت من أن ذلك كائن فلن تخلو من أن تكون راضياً » .

٢ — إن نعمة ديكارت فى « المقال فى المنهج » نعمة رجل مستبشر النفس . منشراح الصدر ، مسدد الخطفى ، ازدهرت شئونه ، وأقبلت الدنيا عليه ، ففضى

هزمياً لأعماله موسعاً لمشروعاته . ويبدو أن الانشراح عند ديكارت ليس هو المرافق الطبيعي للنجاح فحسب ، بل إن الانشراح ليصير شرطاً للنجاح في أكثر الأحيان ، كما ذكر ديكارت للأُميرة « إليزابيت » : « لقد جربت أن بالأشياء التي قت بها وأنا منشراح الصدر وبغير أى شعور بنفور داخلي قد كان «النجاح فيها حليفي» (١) .

٣- ولكن المشروعات التي تشغل بال ديكارت بوجه خاص هي مشروعات الذهن والفكر . وديكارت راض مبتهج بما هو كائن قبل أن يبتهج بما سيكون . فإبتهاجه مصاحب لنجاح فعلي ، وليس هو التكهن بنجاح محتمل . وهذا النجاح الفعلي هو نجاح منهجه العقلي . وديكارت راض مبتهج لأنه نجح ، ولكن النجاح عنده هو تحصيل اليقين . وإذا كان في قمة فلسفته معارف نافعة للحياة ، فلا أنها تطبيق صحيح لمعارف يقينية غير ظنية . وإذا كانت « التقنية » العلمية تضع العالم تحت تصرف الإنسان ، فهذا السلطان الزماني هو المرحلة الأخيرة لغزو روحى موصول . وإذن فالنجاح العظيم ، النجاح الذي يعلو على كل نجاح آخر ، هو اكتشاف هذه « التقنية » النظرية الخالصة التي تضع الذهن الإنساني مالمكا للحقيقة فاتحاً آفاقها المترامية .

الحقيقة تنتج اليقين . واليقين « انبساط » ورضى ، بل هو أصفى وأخلص ، رضى يستطيع الإنسان أن يستشعره في هذه الدنيا : وإذن فمؤلف « المقال في المنهج » يستطيع أن يناجى نفسه ويقول إنه فرحان بما هو فيلسوف وبما هو إنسان ، ومبتهج بالمنهج الذي يحصل له مثل هذا اليقين .

(١) انظر النص في كتابنا : « رواد المثالية في الفلسفة الغربية » القاهرة

١٦٦٧ ص ٥٢ - ٥٣ [٥]



وإذا كان الإنسان كائناً « ناطقاً » فاليقين هو حال إنسان يكون إنساناً على الحقيقة . والرضى الناشئ من اليقين يعبر عن عروج الإنسان إلى الإنسانية الحقة . والإنسان ليس مجعولاً للإقامة على الشك والارتباب ، ولا هو مجعول للحياة في قلق و « حصر » . إن نفساً « قلقة » هي نفس شقية ؛ وإن نفساً ترعى قلقها وتتعهده هي نفس مريضة ، وإن نفساً تؤمل في قلقها هي نفس تنحون قدرها .

إن الرضى الذى نقرؤه فى « المقال فى المنهج » صراحة أو نستشفه مما بين السطور فى مؤلفات ديكارت ، هو انبساط عميق ككل انبساط يعنى كمال الوجود ، ويعنى أن الذهن يؤدي مهمته ، وهى أن ينظر وأن يبحث . والكائن « الناطق » لا يبحث وهو يتأوه ، بل يبحث مستعيناً بالمنهج وهو فرح . بذلك جذلان .

## الباب الثالث

---

### فلسفة ديكارت



# مقدمة

## في الميتافيزيقا الديكارتية

« بسطنا في الباب السابق منهج ديكارت • ونريد في هذا الباب أن نعرض لفلسفته • ولكن يجمل بنا أولا أن نبين مدى اتصال المنهج بالفلسفة •

صنع الفيلسوف آلات للبحث عن الحقيقة ؛ وهو الآن شارع في استعمالها لتلك الغاية ؛ وهو يريد باستعمالها أن يبلغ مرتبة اليقين التام • ومن أجل ذلك حاول أن يقيم بناء العلم كله على أسس جديدة ؛ لكن أساس البناء كما رأينا هو الميتافيزيقا : فهي وحدها سند اليقين ، أي أنها تكفل صحة الأفكار الواضحة ، وفي صلاتها بعضها ببعض وفي صلاتها بالحقائق الواقعة ، وتبرز تطبيقاتها العملية في الميكانيكا والطب والأخلاق •

ولقد عبر ديكارت عن هذا على نحو آخر فقال : لنفرض رجلا ليس عنده بعد الا لمعرفة الدراجة الغامضة التي يستطيع الناس اكتسابها بالتجربة الشائعة المتداولة ، وبالحواس ، وبالمحادثات ، وبمطالعة الكتب ؛ فما النظام الذي لا بد من اتباعه لاكتساب المعرفة ؟

يجب عليه أولا « أن يسعى الى أن يقيم لنفسه مذهبا أخلاقيا مؤقتا يكفيه لكي تكون أفعاله في الحياة على هدى : لأن ذلك الأمر لا يحتمل تأخيرا ، ولأننا لا بد لنا بوجه خاص أن نسعى الى أن نحيا حياة طيبة » • وبعد ذلك إذا أراد الوصول الى الحقيقة في المسائل النظرية ، وجب عليه أن يتدرب على المنهج ، وأن يمارس قواعده ، لكي يصل الى استعمالها في سر واطمئنان (١) ؛ وبعد أن يطول مران الانسان على استعمال المنهج ، يجب أن يبادر بالنظر في

---

(١) « مؤلفات ديكارت » ، ( طبع أ - ت ، م ٩ س ١٤ ) ؛ •



الفلسفة الحقيقية التي جزؤها الأول الميتافيزيقا ، والثاني الفيزيقا الخ . . . .  
واذن فالمنهج قد ألف ليكون سبيلا لاقامة الميتافيزيقا التي منها يكون الشروع  
في كل ما عداها . فما اذن تلك الميتافيزيقا التي هي عند ديكارت بمثابة الجذور  
في « شجرة العلم » ؟ •

٢ هي علم العلل الأولى ، أو علم المبادئ والأصول ، وهي بالأجمال « العلم  
بالله » ؟ لأن الله عند ديكارت هو أساس الأمرين جميعا : أساس كل وجود ،  
وأساس كل يقين ؟ والله هو العلة التامة لكل ما هو موجود ، لأن الله وحده  
كامل الحكمة ، أي أن له وحده معرفة تامة بحقائق الأشياء جميعا •

واذن فقد تعين علينا أن نبحث أولا في كيفية ارتقاء الذهن من معرفة النفس  
الى معرفة الله ، قبل أن نرى كيف أن وجود الله هو أساس وجود النفس ،  
وأساس كل ما هو موجود ، وكيف أن في الله ضمانا لصحة أفكارنا وحقائق  
علومنا • وهذان النطاقان ، نطاق المعرفة ونطاق الوجود ، وان كانا متعاكسين—  
لأن أحدهما يذهب من النفس أو من الفكر الى الله ، والآخر من الله الى النفس—  
هما مع ذلك متآزران لا ينفك أحدهما عن الآخر في واقع الأمر ، بل ان حدسا  
واحدا يوقفنا على هاتين الحقيقتين متحدتين غير منفصلتين : أنا موجود ، والله  
موجود ، لكننا لا نستطيع أن نعبر عن الأشياء بالكلام الا على سبيل التعاقب •

واذن فنحن نبدأ بدراسة النفس ، وهي الأولى في نطاق المعرفة ، قبل أن  
نعرض لدراسة الله ، وهي الأولى في نطاق الوجود • ولكن يجب أن لا يفوتنا  
أن دراسة النفس لا يمكن أن تفهم حق الفهم من غير دراسة الله التي هي  
أساس لها (١) •

— ولقد جرى ديكارت في بسط آرائه الفلسفية على نظام واحد : بدأ بالشك..

(١) قارن مقال « الكيه » في « المجلة الفلسطينية » عدد أبريل - يونيو سنة  
١٩٥١ ( عدد مخصص لاهياء الذكرى المئوية الثالثة لوفاة ديكارت ) ص .  
١٦١ - ١٦٧ •

«فى وجود الأشياء المادية ، بل فى يقين الرياضيات ، ثم سار الى يقين لا يتزعزع ، وهو يقين « الكوجيتو » أى ثبوت الانية بالفكر ؛ ثم انتقل الى اثبات وجود الله ؛ وانتهى من هذا الوجود الى أن الله هو الضامن لصحة أحكامنا القائمة على أفكار واضحة متميزة ؛ ثم انتقل الى يقين عن ماهية النفس وكونها هى الفكر ، وعن ماهية الجسم وكونها هى الامتداد ؛ ثم انتهى الى اليقين بوجود الأشياء المادية والعالم الخارجى •

ولذا صح أن نقول مع الأستاذ « اميل برهيه » ان الميتافيزيقا الديكارتية « تدرج من الشك الى اليقين ، أو من حكم أول يقينى هو « الكوجيتو » الى الأحكام يقينية أخرى تزداد عددا » (١) •

ويتم ذلك التدرج على مراحل أهمها ثلاث :

المرحلة الأولى : من الشك الى اليقين ،

« والمرحلة الثانية : من النفس الى الله •

« والمرحلة الثالثة : من الله الى العالم •

وسنحاول فى هذا الباب أن نصحب ديكارت فى المرحلتين الباقيتين فى الطريق الفلسفى ، وهما المرحلتان الثانية والثالثة •

(١) اميل برهيه : « تاريخ الفلسفة » • م ٢ ص ٦٨ •

# الفصل الأول

## اليقين الاول : وجود النفس

١ - رأينا أن ديكارت بعد أن شك في كل شيء وجد قاعدة ثابتة يعتمد عليها ، وهي ذلك المبدأ المشهور المسمى « كوجيتو » ( أنا أفكر ) وهو اختصار للعبارة اللاتينية : Cogito, ergo sum ( أنا أفكر ، واذن فأنا كائن ) .

ويطلق اسم « الكوجيتو » اصطلاحاً على الدليل الحدسي الذي ساقه ديكارت لاثبات كينونة النفس ؛ وهو محاولة لاثبات كينونة « الذات » في أي فعل من أفعال الفكر ، حتى في الشك نفسه ؛ « أنا أفكر ، واذن فأنا كائن » (١) . فكوني أشك يفيد أنني أفكر ، وكوني أفكر يفيد ثبوت انيتي .

وهذه الحقيقة ندركها بلمحة واحدة من لمحات الفكر : فهي « حدس » ، وليست « قياساً » ولا استدلالاً . وقد نحتاج ، للتعبير عن هذا الحدس ، الى كلمات كثيرة متعاقبة ، ولكنه على كل حال حدس أولي واحد : فأنني في شكى هذا مدرك كينونتي ، وكينونتي متضمنة في فكري ، وفكري حاضر بنفسه حضوراً مباشراً ؛ ولو فرضنا أن « شيطاناً خيئاً » يضلني في كل شيء فهو لا يستطيع أن يمنعني من التوقف عن التصديق ، ولا أن يمنعني من اليقين بأن ذاتي موجودة حين أفكر (١) .

٢ - ولكن ماذا في « الكوجيتو » ، يضمن لي أنني أقول الحق ؟ لا شيء . البتة . . . . . إلا أنني أرى في وضوح قوي أنه لكي أفكر يجب أن أكون موجوداً . « فأنا اذن أستطيع أن أتخذ لنفسى منذ الآن قاعدة عامة ، وهي « أن

---

(١) « مبادئ الفلسفة » الباب الأول ، مادة ٧ ( انظر ترجمتنا العربية ) .

(٢) « التأملات » : التأمل الثاني ( ترجمتنا العربية ، الطبعة الرابعة ،

الأشياء التي ندركها ادراكا واضحا جدا ومتميزا جدا كلها حقيقية » • قال ديكارت : « ولما انتهت الى أن هذه الحقيقة : أنا أفكر واذن فأنا موجود ، هي من الرسوخ بحيث لا يستطيع الارتيايون أن يزعموها مهما يكن في فروضهم من شطط ، حكمت بأننى أستطيع مطمئنا أن أتخذها أصلا للفلسفة التي كنت أطلبها » (١) •

٣ - ها هو ذا من فرط الشر يخرج الخير ، ومن ظلام الشك ينبثق نور اليقين • واننا « لا نستطيع أن نفترض أننا غير موجودين حين نشك في جميع الأشياء » (٢) • ان الكوجيتو في الترتيب المنطقي هو الكشف الأول من كشوف ديكارت الكبرى • واننا بالكوجيتو نلمس الحقيقة الواقعة : نتقل من المنطق ، وهو علم صور الفكر ، الى الميتافيزيقيا ، وهي علم الوجود ؛ ولدينا في « الكوجيتو » معرفة مباشرة حدسية لوجودنا ، معرفة لطبيعة بسيطة : وهي « انيتنا » وذاتنا المفكرة •

٤ - واذن فما الوجود الذي أدركه ، حين أدرك أنني موجود ؟ ليس هو وجود جسمي ، بل هو وجود فكري ، فأنا أعلم نفسي الآن موجودا مفكرا ، ولا أعلم بعد اذا كنت شيئا آخر غير هذا الموجود المفكر : فأنا مفكر ، بمعنى أنني موجود يتعقل ويشك ، ويثبت ، وينفى ، ويريد ، ولا يريد ، ويتخيل ، ويحسن أيضا (٣) : فكل هذه الظواهر النفسية تفيد الفكر ، لأنها تشترك جميعا في أننا « ندركها مباشرة بأنفسنا » (٤) • أنا موجود مفكر ، وأنا أجهل في هذه اللحظة اذا كان هناك عالم خارجي فكري ؛ وكل ما أعلم الآن يقينا هو أن اثبات الذات المفكرة أصبح حقيقة لا ينالها الشك •

(١) « المقالة في المنهج » : القسم الرابع ، طبع أ - ت • م ٦ ص ٣٢ •  
( الترجمة العربية ص ٥١ ) •  
(٢) « مبادئ الفلسفة » : الباب الأول ، مادة ٧ « التأملات » : التأمل الثاني ( ترجمتنا العربية ، الطبعة الرابعة ) •  
(٣) التأملات : التأمل الثاني ( ترجمتنا العربية ، الطبعة الرابعة ص ٧٩ ) •  
(٤) « مبادئ الفلسفة » : الباب الأول ، مادة ٩ ( انظر ترجمتنا العربية ١٩٦١ ) •



تلك اذن هي الواقعة الأصلية البديهية التي لا ترد ولا تدفع والتي تبقى بمنجاة من الشك مهما يمتد ، والتي سيقام عليها بناء الفلسفة المستقبلية : « أنا أفكر واذن فأنا موجود » أنا « شئ مفكر » *Res cogitans* ، وأنا كذلك بالطبيعة وبالماهية ؛ وأنا لا أستطيع أن أكف عن التفكير دون أن أكف عن الوجود ؛ والواقع أنني أفكر دائما ، أفكر وأنا طفل صغير ، وأفكر أثناء النوم ، وفي حال الغيوبة عن الوعي والشعور ، وكل ما في الأمر أنني أفكر اذ ذاك فكرا مبهما غامضا مؤلفا من أحاسيس « صماء » كما سيقول « لينتزر » ، أى أحاسيس لا وعى فيها ولا وجدان . ومن الواضح أن لفظ « الفكر » ينطلق ، كما رأينا ، على ظاهرات نفسية كثيرة ، ولا يقتصر على الفهم والتعقل اللذين انما يوجدان في حال تمام الفكر وكماله .

٥ - والفكر متميز عن البدن الخاص ، وعن الأجسام عموما ، بل ان وجود الفكر أشد وثوقا وثبوتا من وجود الجسم : فاني أعرف الفكر بالفكر نفسه ، أما الأجسام فلست بمستطيع قط ادراكها الا في الفكر وبالفكر : فمعرفتي بالنفس معرفة مباشرة يقينية ؛ وليس يعرف الجسم الا بالظن وبالتخمين (١) .

فأنا اذن حين أدرك نفسي كمفكر بالفعل ، أدرك حقا وجودي ، بل أدرك زيادة عنه ، أدرك « انيتي » كلها في طبيعتها وماهيتها ؛ والواقع أنه لا يخص « انيتي » الا ما هو موجود بمقتضى فعل « الكوجيتو » ؛ وبهذا المعنى كنت أيضا موجودا يشك ويحس ويتخيل ويريد الخ ... لكنني كنت كذلك لأن الشك والاحساس والتخيل والارادة ليست الا بالكوجيتو ولأنها أولا في الحقيقة فكرى « أنا » . واذن فالفكر يعبر عن طبيعتي كلها : هو ماهيتها و « صفتها الذاتية » ؛ وكل ما يلائم الفكر يلائمني ، وكل ما ينافيه ينافيني . واذن فلست امتدادا ولا شيئا مما ينطوي في فكرته على الامتداد ، لأن الفكر

(١) « مبادئ الفلسفة » : الباب الأول ، مادة ٨ ( أنظر ترجمتنا العربية ) (١٥)

عند تحليله لا يشتمل على شيء من الامتداد ، كما أن الامتداد لا ينطوي على شيء من الفكر •

٦ - واذن فأول ما استخلصه ديكارت من مبدأ « الكوجيتو » هو الفصل الحاسم بين طبيعتي النفس والبدن ، واثبات استقلال نفوسنا عن أبداننا : فإن الفيلسوف بعد أن تم له اليقين بأنه موجود ، تبين أنه يستطيع أن يتصور أنه لا جسم له على الإطلاق ، وأنه ليس في مكان ولا في عالم • ولكنه ليس بمستطيع من أجل هذا أن يتصور نفسه غير موجود • واذن فالانية أو الذات المفكرة موجودة ، حتى لو فرضنا أن البدن غير موجود • ويقول ديكارت في « المقال » : « ان كونى أروى الفكر شاكا في حقيقة الأشياء الأخرى يقتضى اقتضاء جليا يقينيا أنتى موجود ، فى حين أنتى لو وقفت عن التفكير - وكان سائر ما كنت تصورته حقا - لا ساغ لى أن أعتقد أنتى موجود • فعرفت من ذلك أنتى جوهر كل ماهيته أن يفكر ، وأنه ليس فى حاجة - لكى يكون موجودا - الى أى مكان ، ولا يعتمد على شيء مادي ؛ بمعنى أن النفس التى تقوم انتى متميزة عن البدن تميزا ، بل هى أيسر منه معرفة ، وأنه لو لم يكن الجسم موجودا على الإطلاق لكانت النفس موجودة بتمامها » (١) •

وبهذا الفصل التام بين النفس والبدن ، ختم ديكارت الميتافيزيقا أجل الخدمات ، وقضى على بقايا المذهب المادى ، وأسس بسيكولوجيا المستقبل على أصول روحية • ولعل ديكارت قد استحق بهذا قلائد المديح التى صاغها له « مين دويران » اذ قال : « ديكارت من الميتافيزيقيين أول من تصور ، بل أول من وضع الحد الفاصل بين صفات المادة وخصائص الجسم ، وبين صفات النفس وما لا يمكن أن يخص الا جوهر مفكرا • وهذه التفرقة المهمة التى بسطها فى كتابه الجليل « التأملات » بسطا فيه تفكير عميق لا يجارى ، قد استحق بها فيلسوفنا ( ديكارت ) أن نسميه خالقا أو أبا للميتافيزيقا

(١) « المقال فى المنهج » : القسم الرابع ( طبع أ - ت ، م ٦ ص ٣٢-٣٣ ) ١٥٠

## • الصحيحة (١) •

٧ - أشار بعض اللاهوتيين الى أن مبدأ « الكوجيتو » الديكارتى ، ذلك المبدأ الذى نقرأه فى التأمل الثانى فى قول ديكارت : « ربما كان شيطان ماكر يبذل جهده ومهارته ليضلنى • ولكنه اذا أضلنى ، لم يكن اذن هنالك شك فى أنى موجود » (٢) ، لا يخلو من موافقة لبعض صيغ عند القديس « أغسطين » فى قوله افحاما للارتيابين : اذا أراد المرتاب أن يفكر فيلزم « حتى لو أخطأ ، أن يكون موجودا ، وأن يعرف أنه موجود : « اذا أخطأت ، فأنا موجود » (٣) •

لما علم ديكارت بذلك صرح بأنه مغتبط لموافقة خواطره لخواطر « أغسطين » ، ثم أضاف قوله : « ولكنى ما أظنه قد استخدم الكوجيتو فيما استخدمته أنا فيه » (٤) •

(١) الأولى أن لا يؤخذ كلام « مين دوبيران » على إطلاقه : فان افلاطون قد سبق ديكارت الى تلك التفرقة بين عالم الروح وعالم المادة • ثم ان ابن سينا قد تنبه الى مثل حجة ديكارت فى اثبات تميز النفس عن البدن ، قال ابن سينا فى « الاشارات » : « ولو توهمت ذاتك قد خلقت أول خلقتها صحيحة العقل والهيئة ، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة بحيث لا تبصر أجزاؤها ولا تتلامس أعضاؤها ، بل هى منفردة ومعلقة لحظة ما فى هواء طلق ، وجدتتها قد غفلت عن كل شئ الا عن ثبوت انيتها » ( « الاشارات » : طبع فورجيه ، ليدن ستة ١٨٩٢ ص ١١٩ ، قارن هذا بما قاله فى « الشفاء » طبع طهران ص ٣٦٣ : « لو خلق انسان دفعة واحدة وخلق متباين الأطراف ولم يبصر أطرافه واتفق أن لم يمسه ولا تماسه ولم يسمع صوتا ، جهل وجود جميع أعضائه ويعلم وجود انيته شيئا مع جهل جميع ذلك ، وليس المجهول بعينه هو المعلوم • وليست الأعضاء لنا فى الحقيقة الا كالثياب • » ( انظر كتابنا : « محاورات فلسفية » الطبعة الثانية القاهرة ١٩٦٨ ص ٢١١ ) •

(٢) « التأملات » : التأمل الثانى ( ترجمتنا العربية - الطبعة الرابعة ص ٩٥ ) •

(٣) أغسطين : « مدينة الله » ١١ : ٦٦ ( نقلا عن شفاليه : « ديكارت » ص ٢١٥ ) •

(٤) رسالة الى مرسن فى ٢٥ مايو سنة ١٦٣٧ ( « مؤلفات ديكارت » ، طبع أدام وتانرى ، م ١ ص ٣٧٦ ) •

الحق أن ديكارت اذا كان يلتقى مع « أغسطس » فى قضية « الكوجيتو » التى هى « بذاتها بسيطة وطبيعية جدا » بحيث يصح أن ترد على خاطر أى مفكر (١) ، فان طرافة الفيلسوف الفرنسى ليست فى القضية بالذات ، بل فى وجه استعمالها وفى منزلتها من فلسفته كلها ، وفى النتائج التى استخلصها منها ، وفى المعنى العميق الذى اكتشفه فيها ، وفى الاحتمالات التى قد امتدت وتمتد بعد اليها (٢) .

وهذا هو ما أقر به « بسكال » اذ قال : « أود أن أسأل أهل الانصاف عما اذا كان المبدأن : المادة عاجزة عن التفكير ، وأنا أفكر فأنا اذن موجود ، شيئا واحدا فى ذهن ديكارت وفى ذهن القديس أغسطس الذى صرح بذلك القول . عينه قبل ديكارت بألف ومائتى سنة . الحق أننى بعيد جدا عن الزعم بأن ديكارت ليس هو صاحب تلك الأقوال وابن بجديتها ، حتى لو لم يكن قد استفادها الا من مطالعته لما كتب ذلك القديس العظيم : لأننى أعلم مبلغ الفرق بين أن نلقى كلمة عفوا ، دون امعان نظر فيها ، وبين أن ندرك فى تلك الكلمة سلسلة بديعة من النتائج ، تثبت التمييز بين الطبيعتين المادية والروحية وتجعلها مبدأ راسخا ثابتا لفلسفة بأسرها ، كما أراد ديكارت أن تكون » (٣) .

لقد صدق « بسكال » ، فى حكمه على « الكوجيتو » الديكارتي ، وان كان قد بالغ فى قوله بأن قضية « اذا أخطأت » فأنى موجود « قد تعرض لها « أغسطس » مسرعا دون أن يقف عندها : فان لتلك القضية أهميتها فى نظرية « أغسطس » فى المعرفة وفى رده على الارتيايين ، وفى التفرقة بين الطبيعتين الروحية والمادية . على أن هذا لا يمنعنا من القول بأن معنى الكوجيتو الديكارتي ، والمهمة التى يؤديها فى المذهب كله ، ضمانا للانتقال من الفكرة

(١). « مؤلفات ديكارت » ( طبع أ - ت ، م ٣ ص ٢٤٨ ) .

(٢) مثال ذلك تصور الكوجيتو الديكارتي عند « آدموند هوسرل » المعاصر وصاحب الفلسفة « الفينومينولوجية » ( راجع هوسرل : « تأملات ديكارتية » ،

ترجمة فرنسية ، باريس سنة ١٩٣١ ) .

(٣) بسكال : « الروح الهندسية » ، طبعة برنشفك الصغرى ، ص ١٩٢ -



« إلى الوجود ، ولالتماس الدعامة التي يجدها في الله ، على ما ستري بعد ، كلها عند ديكارت أمور جديدة كل الجدة . وذلك بين نفسه : فالكوجيتو الأغسطيني ليس متمما لشك يشبه الشك المنهجي الديكارتى ، وليس فيه تمهيد ومقدمة لبحث كالطبيعات ، كما هو الحال عند ديكارت . صحيح أن « أغسطين » قد أفلت بالكوجيتو من الشك الأكاديمي ، وبه أثبت روحية النفس ، وبه ارتقى إلى الله . ولكن المشكلة عند الفيلسوفين ليست واحدة ، لا قبل الكوجيتو ولا بعده : كلاهما يريد أن ينتصر على مذهب الارتيايين ، ولكنهما وقفا موقفين مختلفين : لم يكن « أغسطين » باحثا عن حقيقة أولى ، ولكنه يريد أن يبين أننا عارزون للحقيقة . فهو من أجل ذلك يستعمل أيضا أنماطا أخرى من أنماط اليقين . فالمبادئ العقلية والحقائق الرياضية والقواعد الأخلاقية ، كل هذا عند « أغسطين » شاهد شهادة مؤكدة ، كالكوجيتو ، على أننا قادرون على بلوغ كل ما هو موجود (١) . فالكوجيتو عند أغسطين ليس اذن الا واحدا من جملة الأشياء اليقينية التي تفلت من اعتراضات الارتيايين . أما ديكارت فيريد أن يصل إلى حقيقة أولى ، ومبدأ يعتمد عليه ، وهو يجد تلك الحقيقة وذلك المبدأ في « الكوجيتو » ( أنا أفكر ، فأنا اذن موجود ) ، الذي هو على حد تعبيره « أهم وأوثق الحقائق والمبادئ التي تعرض لمن يتود أفكاره بترتيب » (٢) . واذن فينبغي معرفة تلك الحقيقة ، وينبغي معرفتها على ذلك الوجه للوصول إلى الحقيقة التي تليها ، وهي أن طبيعة النفس كلها في الفكر ، وينبغي بعد ذلك الوصول إلى وجود الله .

ونحن هنا سألكون طريقا هندسيا . وقد كما بمقدور ديكارت أن يصنع ما صنع « اسبينوزا » بعده ، فيحصى المبادئ والقضايا والنتائج التي يتوصل إليها على هذا النمط الهندسي .

(١) أغسطين : « الرد على الأكاديميين » ، الكتاب الثالث ، الفصل التاسع وما بعده ، وكذلك « مدينة الله » ، الكتاب الحادى عشر ، الفصل السادس والعشرون . ( قارن : شفالبييه : « ديكارت » ص ٢١٦ ) .  
(٢) « مبادئ الفلسفة » ، الباب الأول ، مادة ٧ ( انظر ترجمتنا العربية ) .

والخلاصة أنه إذا كان ديكارت قد تأثر بفكر أغسطين ، فقد استعمله على نحو ما يستعمل قضية من قضايا أقليدس في برهان من براهين هندسته ، أما أغسطين فقد استعملها في نتائج مباشرة : في اكتساب يقين عن النفس وروحيتها ، ولكنه لم ير فيها ، كما قال بسكال : « تلك السلسلة البديعة من النتائج التي تجعل منها مبدأ راسخا لفلسفة بأسرها » .

واذن فالكوجيتو اكتشاف ديكارتي أصيل ، وديكارت هو الذي اهتدى الى تلك البداية الرائعة للفلسفة الحديثة (١) .

٨ - ولقد كانت الصيغة التي عبر بها ديكارت عن « الكوجيتو » مثار جدال ونزاع في أيام الفيلسوف . اعترض عليه معاصروه اعتراضا يعتبر أخطر الاعتراضات جميعا : قالوا ان الكوجيتو ليس حذسا حقيقيا كما زعم صاحبه ، بل هو قياس منطقي ، « قياس مضمّر » (٢) . فكأن ديكارت حين قال : « أنا أفكر ، فأنا اذن موجود » قد حذف كبرى القياس وهي : « وما يفكر موجود » ؛ ولكن هذه المقدمة الكبرى انما تقرر ما يطلب اثباته ؛ ففي القياس اذن « مصادرة على المطلوب » (٣) : فما دام الفيلسوف قد وضع موضع الشك

(١) صرح الأستاذ « جيلسون » بأن صيغة « الكوجيتو » : « أفكر فأنا اذن موجود » لا توجد بنصها الا عند ديكارت ( جيلسون : « المقال في المنهج » نص وتعليق ، باريس ١٩٣٠ ص ٢٩٧ ) .

(٢) القياس المضمّر « قياس استتريت احدي مقدمتيه ، والقضية المستترة هي عادة المقدمة الكبرى ذات الضمّة الشامية . ويرى أرسطو أن انقياس المضمّر هو قياس الاحتماليات والظنيات التي يتقباها الناس دون فحص لها ولا تصريح بها : والكبرى استتريت ، لا لأنها شديدة الجلاء بل لأن السذهن لا يقف عندها ولا يختار له المنازعة فيها . وكثيرا ما نجد هذا البحر السريع الانحاذ من أنحاء الاستدلال في الخطب والمناقشات » . ( جوبلر : « المعجم الفلسفي » الطبعة السادسة ، باريس سنة ١٩٢٧ ص ٢٠٦ ) .

(٣) « مؤلفات ديكارت » . طبع أ - ت ، م ٩ ص ٢٠٥ . « المصادرة على المطاوب » هو أن تجعل المسألة مقدمة في القياس ، كقولك : ان الدليل على أن كل حركة تحتاج الى محرك أن المتحرك لا يتحرك بنفسه : فان هذه نفس الدعوة وقد غير لفظها ، وجعل دليلا ( انغزالي : « متاعسك الفلسفة » ص ٦٢ ) .

جميع الأحكام والاستدلالات ، فلا حق له في أن يعتمد على المقدمة الكبرى المضمرة : كل ما يفكر موجود .

لا بد من الاقرار بأن « المقال في المنهج » ينطوي على ما قد يبرر ذلك . الاعتراض : فلفظ « اذن » لا يقتصر على افادتنا أن « أنا موجود » مستخلصة كنتيجة من « أنا أفكر » ، بل اتنا أيضا نقرأ بعد في الكتاب : « لاحظت أنه لاشئ في هذه القضية : أنا أفكر ، واذن فأنا موجود ، يضمن لي أنني أقول الحق ، اللهم الا أنني أرى رؤية واضحة جدا أنه لكي أفكر يجب أن أكون موجودا » (١) .

ذلك ، فيما يبدو ، اعتراف من ديكارت بالاستدلال الذي أخذه عليه معاصروه . لكن ديكارت لم يرد ذلك في الحقيقة : لم يرد أن يستخلص وجوده من واقعة سابقة ، ولم يرد أن يقيم دليلا ، بل أراد أن يقرر مبدأ .

وذلك الكوجيتو ، كما رأينا ، معنى من المعاني البسيطة التي لا ينالها الشك : لأن الحدس يكشف لنا كشفا لا يحتمل الخطأ عما بين الفكر والوجود من رابطة وثيقة . أضف الى هذا أن المعنى البسيط : « لكي تفكر يلزم أن تكون موجودا » ليس بمنزلة مقدمة كبرى في قياس منطقي . وأن أكبر خطأ « جسدي » صاحب الاعتراض هو أنه « يفترض أن معرفة القضايا الخاصة ينبغي أن تكون مستنبطة من القضايا الكلية على ما يقتضيه ترتيب الأقيسة في الجدل . وهو في هذا يدل على مبلغ قلة علمه بالوجه الذي ينبغي أن تطلب عليه الحقيقة : لأن من المؤكد أنه لكي نطلبها ينبغي دائما أن نبدأ بالمعاني الخاصة ، لكي نصل بعد ذلك الى العامة ، فاذا وجدنا القضايا العامة استنبطنا منها غيرها من القضايا الخاصة » (٢) . واذن فالأصل ليس هو القضية : « لكي

(١) « المقال في المنهج » : القسم الرابع ( طبع أ - ت ، م ٨ ص ٤٣ ، ( الترجمة العربية ص ٥٨ ) .

(٢) « مؤلفات ديكارت » ( طبع أ - ت ، م ٩ ص ٢٠٥ - ٢٠٦ ) .

تفكر يلزم أن تكون موجودا ، انما هو الادراك المباشر للرابطة الموجودة التي أشعر بها في نفسي ، وهي الرابطة بين فكرى ووجودى (١) .

ولقد وجه البعض اعتراضا آخر من قيسل ما وجهه معاصرو ديكارت : «اعترضوا بأن الفيلسوف لم يقتصر في « الكوجيتو » على اثبات وجود الفكر ، بل جاوزه الى اثبات وجود النفس « شيئا مفكرا » ، في حين أتتى اذا كنت أدرك فكرى ، فليس لى الحق في أن أقول اننى أدرك زيادة عليه شيئا يعقل ذلك الفكر ، ويكون متميزا عنه تميز الوجود عن شئونه أو الجوهر عن أحواله . وجواب ديكارت على تلك الاعتراضات المخرجة جواب لا يخلو من قوة : ان ادراكنا في الفكر شيئا مفكرا لا يعنى ادراك شيئين ، بل ادراك شيء واحد . فالفكر عندنا هو الشئان معا : حاصل التأليف والتأليف نفسه ؛ وهما لا ينفصلان ، بل هما في حقيقة الأمر شيء واحد . واذن فليس فينا فكر لا يفيد وجودنا ، وكذلك ليس في وجودنا شيء أكثر من الفكر .

٩ - والخلاصة أن قضية « أنا أفكر ، فأنا اذن موجود » ، على الرغم من صورتها المنطقية التي قد تشعر بالاستنتاج ، هي قضية واحدة . وليس « الكوجيتو » تأليفا بين واقعيتين قد انكشفتا للوجدان الواحدة بعد الأخرى وليس لدى أولا حدس فكر متميز ، ثم حدس وجود خارج عن ذلك الفكر : فان فكرا واعيا لا يفهم بغير ذات واعية ، وان ذاتا مفكرة لا تفهم كذلك بدون أحوال وجدانية معينة . ولو كان الشئان قد أعطيا بالتعاقب ، وكان أحدهما بمعزل عن الآخر ، فكيف كان من المستطاع الجمع بينهما ، اذا التمسنا بينهما رابطة لا تحتوى على شيء منهما ؟ والموقف الذي اختاره ديكارت في الشك المنهجى يمنعه من أن يلتمس تلك الرابطة في حقيقة سابقة عليهما ؟

الحق أن « الكوجيتو » تعبير عن واقعة واحدة ؛ هو وجدان لزمان واحد ، وجدان لأفكار متميزة ، وللذات المفكرة معا . فالماهية والوجود هما مرتبطان



ارتباطا مباشرا : والشعور بالإنكار هو الشعور بالذات المفكرة ، والشعور بالذات المفكرة هو الشعور بالأفكار . وذلك انما نراه بحدس ، برؤية واضحة يقينية ، « وبمحض نظرة فاحصة من نظرات النفس » كما قال ديكارت (١) .

١٠ - واذا كان الجسم ممتدا ، وكان الامتداد هو كل ماهية الجسم وطبيعته كما يتول ديكارت ، فلا شيء هو من التميز عن نفسى بقدر تميز بدنى عنها . ولذلك أرانى بعد أن وثقت من وجودى برمن طويل ، لا أعلم اذا كنت أملك بدنا ، ولا اذا كان فى الطبيعة شيء مثل البدن .

و « معرفة النفس أيسر من معرفة البدن » (٢) : أولا ، لأن النفس حتى حين تعرف بدنا « كموضوع » ، تدرك نفسها دائما « كذات » ثم لأنها تنفذ الى وجودها الخاص قبل أن يكون لها أى ضمان على وجود البدن .

هذه هى الواقعة الأولى التى كسبتها « المثالية » على يدى ديكارت : ان الفيلسوف يعرف نفسه « مفكرا » قبل أن يعرف نفسه « موجودا » ؛ وليس له الحق فى أن يقرر وجوده الا لأنه تبين نفسه مفكرا : هذا هو المعنى العميق للكوجيتو الديكارتي .

والذهن ينبغى أن يذهب من « الماهية » الى « الوجود » ، خلافا لأرسطو و « الوجوديين » (٣) : وطبقا لقوانين المنطق الحقيقى لا ينبغى أن نسأل أبدا عن وجود شيء الا اذا عرفنا ماهيته أولا ، (٤) وان النفس لايرة للبدن ، متميزة عنه . والانسان انما يضع وجوده بعد أن يضع فكره . وهذا المبدأ

(١) « مؤلفات ديكارت » ( أ - ت ، م ٩ ص ١١٠ ) .

(٢) « التأملات » التأمل الثانى ، « مبادئ الفلسفة » : الباب الأول ،

مادة ١١ .

(٣) بذهب « الوجوديون » المحدثون ، خلافا لديكارت ، الى أن « الوجود

سابق على الماهية » ( راجع : البير نصرى نادر : « الفلسفة الوجودية وتطبيقاتها

الاجتماعية » الاسكندرية سنة ١٩٥٢ ) .

(٤) ديكارت : « الردود على الاعتراضات الأولى » .

لا ينهض أمامه أى اعتراض ، حتى ولا حجة الشيطان الماكر ؛ انه مبدأ بين واضح بذاته ولا يحتاج الى شئ آخر : انه عبارة عن امتلاك الفكر بالفكر (٣) •

١١ - ولكن الكوجيتو الذى يعطينى وجودى بأوثق الحدوس على الاطلاق يجعلنى من جهة أخرى فى عزلة تامة ، هى عزلة فكرى الخاص ، فلا أتبين سبيلا للخروج منها ، ولا أبلغ أى وجود من الموجودات خارج نفسى •

ولقد كان بمقدور ديكارت أن يلتزم تلك النتيجة القصوى ؛ وأن يبقى مخلصا لهذا النوع من « المثالية » الذى يناسب على كل حال روح منهجه •

لكن كما أننا سنرى بعد أن « كانط » يعطى « الفكر » متكأ وسندا فى « الأشياء » ، فكذلك نرى الآن ديكارت باذلا الجهود للأفلات من عزلة لوطالت لجعلت المعرفة البشرية كلها وهما وحلما : فهو أيضا يلتمس للفكر سندا فى الوجود الواقع •

ولكن هنا شئ جدير بالملاحظة :

نرى ديكارت يطلب آية ذلك الوجود الواقع فى المعرفة ذاتها ؛ ولا يريد أن يخرج من فكره الخاص الا بفعل خالص رفيع ، هو أشد ما يقدر عليه من الأفعال خلوصا وارتفاعا • وسنرى أن ذلك الوجود الواقع هو « كوجيتو » عال ، هو مصدر كل وجود ، والضامن لكل حقيقة : هو الله •

(٣) راجع كتابنا : « محاولات فلسفية » الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٨ •

## الفصل الثاني

### اليقين الثاني : وجود الله

١ - ان السبيل التي سلكها ديكارت هنا جديرة بالملاحظة : فالكثيرون من الفلاسفة واللاهوتيين ، مسيحيين ومسلمين ، ربما كانوا اذا تم لهم اثبات الفكر يبادرون الى اثبات وجود العالم الخارجي ليصعدوا بعد ذلك الى وجود الله ؛ فكانوا لذلك يلجأون الى الاعتبارات التي جرى العرف عليها عند المفكرين ، كضرورة فرض صانع لهذا العالم أو ضرورة تفسير نظامه البديع .

لكن ديكارت ينهج في ذلك نهجا آخر طريفا كل الطرافة : فهو بعد أن أثبت وجود انيته ، وأنه « جوهر » أو « شئ » مفكر ، شرع في البحث عما يعرض له عند التأمل من أفكار ، فوجد في نفسه فكرة سيطرت على جميع ما عداها : وهي فكرة « الكامل » أو « اللامتناهي » ؛ وسنرى كيف استعان ديكارت بهذه الفكرة على اثبات وجود الله . فديكارت كما قال أحد الباحثين المعاصرين على حق : « لم يرد أن يعرف وجود الله عن طريق العالم ، بل قرر على العكس أن الأولى معرفة العالم عن طريق الله ؛ ولم يحاول أن يستعمل الأرض للصعود الى السماء ، بل أراد أن يستعمل السماء للنزول الى الأرض ؛ ولم يطلب الى الدنيا أن تضمن له الله ، بل طلب الى الله أن يتضمن له الدنيا » (١) .

وذلك كله بين في الموقف الذي اتخذته الفيلسوف من أول الأمر : فهو لا يركن الى الحواس ، وليس لديه ما تضمن أن العالم حق وليس أضغاث أحلام ، ولا يريد السير من الأشياء الى الفكر ، كما هو الحال عند أرسطو ، بل من الفكر الى الأشياء ، كالحال عند أفلاطون ؛ وأخيرا يريد الذهاب من حقيقة يقينية الى حقيقة أخرى يقينية .

(١) لا برتونير : « دراسات عن ديكارت » ، م ١ ص ٣٦ .

يسعى الفيلسوف اذن الى أن ينتقل من فكرة هو الى وجود الله مباشرة من غير واسطة ، فيقول : أنا موجود ، وفي نفسى فكرة عن الوجود الكامل أو اللامتناهى ؟ وهذا كاف لاثبات وجود الله : وعلى هذه الفكرة وحدها ، فكرة الكامل ، أقام ديكارت ثلاثة أدلة عقلية رآها قاطعة مقنعة .

٢ - ذهب ديكارت اذن الى أن من الممكن الوصول الى الله عن طريق الاستدلال العقلى . وديكارت متفق فى هذا مع جمهرة اللاهوتيين فى المسيحية والاسلام ، ومع سائر الفلاسفة الروجيين فى القرون الوسطى وفى القرنين السابع عشر والثامن عشر . لكن بعض الباحثين فى المعصور الحديثة أنكروا استعمال الدليل فى معرفة الله ، وقالوا ان معرفة الله لا تتم الا بالحدس أى بالادراك المباشر . وحجتهم فى انكار الاستدلال على وجود الله أن البرهان انما هو ربط شئ بحقيقة أعلى منه . والله هو المبدأ الأول والحقيقة الكبرى ، فلا يصح البرهنة عليه ، أى ربطه بحقيقة أعلى منه .

ويمكن أن نرد على المعارضين بقولنا : صحيح أننا نسمى الله بالمبدأ الأعلى والحقيقة الكبرى ؟ ولكن هذا من حيث الأنطولوجيا ( الوجود ) فقط ؟ أما اذا أردنا أن نقيم على الله دليلاً عقلياً فاننا ننظر اليه باعتبار آخر ؛ وبعبارة أخرى نقول ان الله ، من حيث المنطق ، لا يؤخذ على أنه مبدأ أو حقيقة ، وانما يؤخذ على أنه فكرة أو « خد » يتألف منه ومن غيره قضايا وأحكام منطقية . ولما كانت فكرة الله فكرة شخصية - كجميع الأفكار الحقيقية التى يكون مفهومها محدودا وماصدقها مقصورا على شخص واحد - فلا يمكن أن تدخل فى استدلال ما ، الا بصفة حد أصغر ، أى كالموضوع المنطقى الذى ثبت له أو نسلب عنه شيئاً : فالاستدلال على وجود الله أمر سائغ لا غبار عليه .

ولكن بعض المفكرين يحتجون بحجة أخرى عامة : يقولون ان الموجودات لا يبرهن عليها .

وجوابنا أن هنالك أمثلة لا نزاع فيها تفيد عكس ذلك القول : فالفلسفى يبرهن على حصول خسوف فى الساعة كذا والدقيقة كذا ويستطيع العلماء



أن يثبتوا ببراہین ریاضیة وجود الکوکب المسمى « نبتون » ؛ وعلماء الطبيعة يقدمون لنا أدلة قوية تثبت وجود جسم غير مرئی ولا محس يسمونه « الأثير » ؛ بل نقول ان أصل الاعتقاد بأشياء كثيرة جدا لا نراها بالفعل هو عند أغلب الناس استدلال بسيط يسير ، ولكنه حقیقی • واذن فلنا الحق فی أن نثبت وجود کائن ما ، مستعینین بمبدأ من مبادئ الاستدلال كمبدأ العلية، مستدلین من بعض المعلولات والآثار المعلولة على العلة المجہولة ؛ وذلك المبدأ هو الوسيلة الأولى ان لم یکن هو الوسيلة الوحيدة لاثبات وجود الله كما قال دیکارت (١) • واذن فليس هناك وجه حق عند من یحكم مبدئيا ببطلان کل دليل على وجود الله •

٣ - ولاتبات وجود الله فيما يرى دیکارت مسلمان : الأول بآثاره ، والثاني بنفس تعريفه وماهیته •

واثبات وجود الله بآثاره ینقسم بدوره الى دلیلین :

قال دیکارت فی الدلیل الأول على وجود الله : اذا رجعت الى نفسی فأول ما یتبدى لی حیثئذ هو نقصی : لأننى أعرف أنى أشک ، والشک نقص ، اذ هو قصور عن بلوغ الحق • وما كنت لأعرف أنى کائن ناقص متناه لو لم تكن لدى فكرة الکائن « الكامل » أو « اللامتناهی » •

فمن أين جاءتنى هذه الفكرة ؟

بديهی أننى لم أستطع بنفسی أن أخلق تلك الفكرة ، ما دمت قد لاحظت منذ قليل أننى موجود ناقص لا متناه • والعلة التى تؤثر لابد أن یكون لها من الحقيقة والکمال مقدار ما لمعلولها على الأقل (٢) • وبما أن حقیقتى متناهية ناقصة - أشعر بذلك بواسطة فكرة اللامتناهی وفكرة الکمال التى

(١) « مؤلفات دیکارت » طبع أ - ت ، م • ص ١٨٤ •

(٢) « التأملات » : التأمل الثالث ، ( طبع أ - ت ، ص ٧ ص ٤٠ - ٤١ ) •

أجدها في نفسي - فيلزم عن ذلك أن فكرة « الكامل » أو « اللامتناهي » فكرة لست أنا مصدرها ، إذ أنني موجود ناقص متناه كما رأينا • واذن فهي فكرة لم يستطع أن يضعها في نفسي الا موجود لا متناه يحوى كل كمال • ولما كان اسم الله يطلق على ذلك الكائن الكامل اللامتناهي ، فالله موجود (١) •

٤ - قد اعترض على ديكارت بأن فكرة « الكمال » تلك التي يجدها في نفسه ليست موجودة لدى الناس جميعا •

فأجاب الفيلسوف مبينا بأنها في الواقع فكرة ملازمة للذهن الانساني ، ويعرف ذلك من أدرك معنى هذه الكلمات : « أكمل ما نستطيع أن نتصور من أشياء » ، وهذا هو ما يطلق عليه جميع الناس اسم « الله » (٢) • وفكرة الله بمعنى فكرة « مفضولة » في النفوس ، لا بمعنى أنها حاضرة دائما في فكرنا ، إذ لا نستطيع أن نزع أن للطفل في بطن أمه معرفة فعلية بالله ، وأنه ينظر في الأمور الميتافيزيقية ، ولكن بمعنى أن لديه مع ذلك فكرة عن الله وعن جميع الحقائق الأولى ، كما تكون تلك الحقائق عند البالغين حين لا يخطرونها بالبال • وبعبارة أخرى أن تلك الأفكار لدى الطفل « بالقوة » ، أي أن له الاستعداد والقدرة على استحداثها بمحض ملكة التفكير (٣) • وفكرة الله « مفضولة » في نفوس البشر ، كما يكون السخاء أو يكون مرض من الأمراض وراثية في بعض الأسرات (٤) •

وهناك اعتراض آخر : قد يقال اننا نتصور « اللامتناهي » و « الكامل » تصورا سلبيا محضا ، أي أننا نتصورهما بالسلب لفكرتي « المتناهي » و « الناقص » اللتين نجدهما في أنفسنا •

(١) « المقال في المنهج » القسم الرابع ( طبع أ - ت ، م ٦ ص ٣٤ - ٣٦ ،  
( الترجمة العربية ص ٥٨ - ٦٥ ) ، « التأملات » : التأمل الثالث ، ( طبع  
أ - ت ، م ٩ ص ٣٤ - ٣٦ ، ترجمتنا العربية ص ١١٨ ) •  
(٢) « مؤلفات ديكارت » ( طبع أ - ت ، م ٣ ص ٤٢٣ - ٤٢٤ ) •  
(٣) « مؤلفات ديكارت » ( طبع أ - ت ، م ٣ ص ٤٢٣ - ٤٢٤ ) •  
(٤) « مؤلفات ديكارت » : طبع أ - ت ، م ٨ ص ٣٥٨ •

لكن ديكارت لا يرى فكرة الكمال اللامتناهى فكرة سليمة ، وانما يراها على العكس فكرة ايجابية ، بل هي أكثر الأفكار ايجابية ، اذ أنها تعبر عن أكمل الحقائق جميعا .

وقد يقال كذلك ان هذه الفكرة من صنع الذهن البشرى ، ألفها من أفكار أخرى ، كما يلفق أفكارا عن الغول والعنقاء لا وجود لموضوعاتها .  
ويجب ديكارت على هذا بأمور : أولا ، ان التأليف بين أشياء ناقصة لا يمكن أن ينتج فكرة الكامل . ثانيا ، اننا لا نستطيع أن نتبين ما العناصر التي يزعمون أن منها تتألف فكرة الكمال . وأخيرا أن فكرة الكائن الكامل فكرة بسيطة ، بل هي أبسط الأفكار جميعا ؛ فهي فكرة بعيدة عن كل مزج وكل تركيب .

واذن ففكرة الكامل ملازمة لأذهاننا منذ بداية التفلسف : « لأنه كيف كان يتيسر لى أن أعرف أنني أشك وأرغب ، أى أنه يعوزنى شئ ما ، وأنتى لست تام الكمام ، اذا لم يكن فى نفسى فكرة عن كائن أكمل منى عندما أقيس نفسى به أعرف ما فى طبيعتى من نقص ؟ » . وفكرة الكائن اللامتناهى هي فكرة « شديدة الوضوح شديدة التمييز » : لأنها تحوى من الحقيقة أكثر مما تحويه أى فكرة أخرى ( اذ أنها فكرة كائن كامل « له فضيلة الوجود بذاته » ) وانما أتصور بالقياس اليها جميع الموجودات المتناهية المحدودة .

٥ - أما الدليل الثانى (١) على وجود الله فهو تكملة وتأيد للدليل الأول: أنا الآن عارف أنني موجود ناقص وفى ذهنى فكرة عن الموجود الكامل . فما علة وجودى ؟

لا أستطيع أن أتصور نفسى خالقا لوجودى : اذ لو كان لى القدرة على أن أخلق نفسى ، لكان لى من باب أولى القدرة على أن أمنح نفسى ما ينقصنى

(١) « المقال فى المنهج » : القسم الرابع ( طبع أ - ت ، م ٦ ص ٣٤-٣٦ ) ،  
« التأملات » التأمل الثالث ( ترجمتنا العربية ، الطبعة الرابعة ١٩٦٩ .

من كمالات • والحق أننى لو كنت علة لوجود نفسى لكنت « أنزع » الى أن أُمْنَح نفسى ما ينقصنى من كمالات ؛ لأن « الارادة تنزع حتما الى ما تظنه خيرا أعظم » ، ثم لكنت « أقدر على أن أُمْنَح نفسى تلك الكمالات ؛ لأن الكمال صفة تضاف الى الوجود ، فالذى يستطيع أن يهب الوجود يستطيع أن يهب الكمال •

وأستطيع أن أستبعد للسبب عينه ، جميع العلل التى هى أقل كمالات من الله : لأنها كان يجدر بها أن تمنح أنفسها جميع الكمالات التى تنقصها • وأيضا أستبعد أن تكون علة وجودى والذى ، وانما هما علة بدنى •

فلم يبق إلا أن يكون خالقى هو الكائن الكامل • ولا بد أن يكون له على الأقل كل ما فى أنا ، لأن كل الحقيقة التى فى المعلول يجب أن توجد فى العلة (١) • واذن فلا بد أن يكون له ، مثلى على الأقل ، فكرة الكمال • ولكنه فوق ذلك أكمل منى فى حقيقة الأمر ، لأنه لو أعوزه الكمال لكنت له الارادة والقدرة على أن يمنح ذاته اياه : اذن فالله موجود •

يشبه هذا الدليل فى الظاهر دليل « امكان العالم » الذى يستدل من معلول متناه ما ، على ضرورة العلة الأولى • لكن الفرق بين الدليلين كبير ، لأن ديكارت يبدأ من فكرة المتناهى المالك لفكرة تلك العلة الأولى ، لا من العالم الخارجى الذى لم يعلم بوجوده بعد بيقين •

٦ - انما يتجلى تعمق ديكارت فى بيانه موضع التقاء هذين الدليلين ، ذلك الالتقاء الذى تعتمد عليه « كل قوة التدليل » كما قال (٢) •

يدل « الحدوث » أو « الامكان » على وجود علة أولى لوجودى : لكن المطلوب هو أن نعلم هل العلة الشاملة علة « شخصية » ، أى عاقلة وحررة

(١) « التأملات » التأمل الثالث ( طبع أ - ت ، م ٩ س ٣٢ ) ( ترجمته العربية ، الطبعة الثانية ) •

(٢) راجع : شفالبيه : « ديكارت » ص ٢٦٢ - ٢٦٥ •



وعالمة ، ومريدة لما تعلم ؛ وبالأجمال نريد أن نعلم هل هي علة كاملة ؟

فلنتظر الآن في معلولاتها وآثارها لتعرف أى علة هي • ولنتظر من بين معلولاتها وآثارها ، « انيتى » من حيث هي شئ مفكر ، وعلى الخصوص من حيث أن تلك الانية لديها فكرة كائن مطلق الكمال : اذن فينبغى أن أستتج بيقين - وفقا للمبدأ الذى يقرر بأنه لا بد أن يكون فى العلة من الحقيقة والثبوت على الأقل مقدار ما فى المعلول - أن هناك علة لكيانى ، بل أن تلك العلة تحوى جميع ضروب الكمالات ، وأنها اذن هي الله (١) •

اننا اذا أخذنا كلا من الدليلين على انفراد لم يكن شئ منهما مقنعا : فمثلا وجودى الحادث الممكن قد يصح أن يفسره وجود سلسلة من العلل غير محدودة : لأن من الممكن أن يقال ان ذلك التعاقب حقيقى وان كان ذهنى لا يفهمه • ثم ان فكر الكامل ، اذا أخذت فى ذاتها مستقلة عن الكائن الحادث الناقص الذى هي موجودة لديه ، لم تثبت حتما وجود الكائن الكامل لأننا اذا لم نكن ، بالدليل الآخر ، قد عرفنا نقصى ، لاستطعنا أن نزعم أن تلك الفكرة آتية منى أنا ، فى حين أن وجود فكرة الكامل فى الكائن الناقص يتطلب بالضرورة وجود العلة الكاملة ، أى الله • واذا لم يكن الله لازما اطلاقا لتفسير وجود الكائنات الحادثة أيا كانت ، نجوما أو أحجارا أو حيوانات ، فهو لازم اطلاقا لتفسير وجود كائن حادث يفكر ولديه فكرة الله (٢) •

٧ - هذا المسلك فى التدليل على وجود الله وهو الذى يبدو لديكارت « أصح الأدلة وأنسبها للتعليم » (٣) يستند ، ككل برهان ، على المقدمات التى لا يبرهن عليها ، وهى مسلمات لم يرد ديكارت أن يخفيها ، بل بينها بأجلى بيان ، وخصوصا بعد أن وقف على ما وجه اليها من اعتراضات :

المقدمة الأولى : « انى أملك فى نفسى فكرة اللامتناهى أو الكامل » •

(١) « مؤلفات ديكارت » : طبع أ - ت : م ٩ ص ٨٦ •

(٢) هاملان : « مذهب ديكارت » ص ١٥٦ •

قال المعارضون : أولا ، ان النفس الانسانية محدودة فلا تستطيع أن تتصور المطلق الذي لا حد له .

ثانيا : ان ذهننا يدرك « اللامتناهى » بوضوح : فهو من « اللامحدود » يحذف بالخيال ما تعرضه التجربة من حدود .

وجواب ديكارت على ذلك يلخص في أمور : أولا : أننا لا نتصور اللامتناهى تصورا محيطا ؛ ولكن هذا لا يمنع من أننا نعرفه معرفة متناهية ومناسبة للمكانات المحدودة : فالجبل نستطيع أن نلمسه ، دون أن نحيط به ؛ وكذلك يكفى ، لكى نعرف شيئا ونعرف أنه موجود ، أن نتناوله بالفكر .

ثانيا : ان ذهننا يدرك « اللامتناهى » ، وهو الذى لدينا عنه سبب ايجابى يدعو للتوكيد بأنه لا حدود له على الإطلاق ( وهذا لا يناسب الا الله وحده ) ونحن نميز « اللامتناهى » بوضوح من « اللامحدود » ( indéfini ) وهو الذى ليس لدينا سبب ثبت به أن له حدودا ( كالعالم أو سلسلة الأعداد ( ١ ) ) . فاللامحدود معنى سلبى ، فى حين أن اللامتناهى ايجابى ( ٢ ) . واذن فمحال أن يأتى اللامتناهى من المتناهى : اذ أن كل تحديد هو على العكس سلب فى اللامتناهى . فكيف أعرف أنى شاك ، وأنى راغب فى شيء ، أى أنه ينقصنى شيء ، اذا لم تكن أولا فى نفسى فكرة كأن أكمل منى ؟ فمن المحقق اذن أن ادراك اللامتناهى أو ادراك الله ، هو سابق عندى على ادراك المتناهى أو ادراك نفسى .

( ١ ) « مؤلفات ديكارت » طبع أ - ت ، م ٩ ص ١٢٢ .  
( ١ ) « رسالة الى شانو » بتاريخ ٦ يونية سنة ١٦٤٧ ( « مؤلفات ديكارت » : طبع أ - ت ، م ٥ ص ٥١ - ٥٢ ) ، « مبادئ الفلسفة » : الباب الأول ، المادتان ٥٢ - ٥٢ .

( ٢ ) يقول ديكارت : ان « اللامتناهى » infini لامتناه من جميع الوجوه الممكنة ، وليس « متناهى » fini من أى وجه كان . أما ما يكون متناهى من وجه ، وليس له حدود من وجه آخر ، فليس « لا متناهى » بل هو « لا محدود » indéfini . واذن فالله وحده هو اللامتناهى عند ديكارت .

واذا كان الوضعيون يقولون بأن « المتناهي » هو الأول والسابق ، فإن ديكارت لم يفتأ يصرح بأن « اللامتناهي » أو « الكامل » هو الأول ، وبالذات ، وفي أفكارنا •

المقدمة الثانية « الأكثر لا يأتي من الأقل » (١) قرر ديكارت في المقدمة الأولى أن فكرة الكامل واللامتناهي التي هي في نفس لها حقيقة خارجية تجاوز ما بفكرى • ومن هذا استخلص أن تلك الحقيقة الخارجية تتضمن بالضرورة وجود علة خارج نفسى ، علة تملك بالذات كل الكمال الذى يوجد في فكرتى •

١.

وهذه النتيجة تستند على مسلمة من المسلمات ، وهى عبارة عن المقدمة الثانية للاستدلال • وتنص تلك المسلمة على أن « من بدايات النور الفطرى أنه يجب أن يكون فى العلة الفاعلة من الحقيقة مقدار ما فى معلولها على الأقل » وبعبارة أخرى يقال انه « لا شئ يأتى من لا شئ » ، وأن الوجود لا يصدر عن العدم ، وأن الأكثر لا يجىء من الأقل •

ويقول ديكارت : ان هذا مما يؤكد العقل وتشهد به البداهة ، وليس بمقدورى أن أبرهن عليه لمن ينكرونه • فاذا احتج البعض على بحجج يستخلصونها من أن « بعض أنواع الحيوان كالذباب والدود ، وبعض أنواع النبات تتولد بفعل الشمس والمطر والأرض ، وهذه كلها أجسام قد خلت من أى مرتبة من المراتب الجسمية الصرفة » (٢) - اذا احتجوا بذلك كى يثبتوا أنه « يمكن أن يكون فى معلول ما شئ من الكمال لم يكن من قبل فى علته (٣) فجوابى أننا على ثقة من أن هنالك عللا أخرى غير التى نعرفها •

(١) راجع شفالیه : « ديكارت » ، ٢٦٩ بع •

(٢) « مؤلفات ديكارت » ( طبع أ - ت ، م ٩ ص ٩٧ ) •

(٣) كان الناس فى عصر ديكارت يعتقدون بما يسمى « التوالد العفوى » أى توالد بعض الحيوان من غير لقاح ومن أشياء ليس فيها حياة •

واذن فالشمس والمطر والأرض ليست كما زعموا عللا كافية لتلك الأنواع من الحيوان •

ويلاحظ أن ما يقوله ديكارت هنا هو بالضبط ما أثبتته « باستير » « Pasteur » فى نظريته عن « الاحتمار » التى أدت به الى نظريته فى الميكروب • ويضاف الى ما تقدم أن فى بعض قوانين علم الطبيعة الحديث ما يؤيد ذلك المبدأ الديكارتي : فالتغيرات التى تعترى « الطاقة » ثبت أنها تتناقض على الدوام ، بحيث أصبح من المحقق أنه لا يمكن أن يكون فى المعلول أكثر مما فى العلة ، بل فيه عادة أقل مما فى العلة •

٨ - لعل أدق الأدلة الديكارتية على وجود الله ، وأقربها بيانا لمنحى الفيلسوف الفرنسى هو الدليل المشهور المعروف باسم « الدليل الأنطولوجى » : وقد سمي كذلك لأنه يمثل مجهودا لاستخلاص وجود الله من نفس فكرة الله ، على نحو ما تستخلص خواص المثلث من تعريفه • وهذا الدليل مبكوط فى « المقال فى المنهج » وفى الخامس من « التأملات » وهو مبسوط فى صيغة أجلى فى « الردود على الاعتراضات الأولى » وفى « المبادئ » • وخلاصته فيما يلى فى صورة قياس :

الكائن الكامل هو الذى يملك جميع الكمالات •

ولكن الوجود أحد الكمالات •

واذن فمن التناقض أن لا يكون الكائن الكامل موجودا •

فهذا الدليل يبدأ اذن من تعريف الله بأنه « الكائن الكامل » ، بالمعنى « الأنطولوجى » ( الكينونى ) ، لا بالمعنى الأخلاقى للفظ الكمال ، أى بمعنى أنه الكائن الحقيقى اطلاقا (١) الحائز فى ذاته كمال الوجود •

(١) Ens realissimum كما كان يقول أهل القرون الوسطى •



ومن كمال الله يستخلص الدليل ، بالتحليل ، الوجود الضروري الواجب ؛ ويستخلص الوجود بالتحليل بمعنى أنه يجده متضمنا منطويا فيه • وبعبارة أخرى بين الدليل أن الله هو الكائن الأوحد الذي ماهيته متضمنة لوجوده ، وفرض عدمه محال (١) •

قال ديكارت : « لا شيء في براهين الهندسة يجعلني على يقين من وجود موضوعاتها ( خارج الذهن ) • فمثلا اذا أنا فرضت مثلثا ، لزم أن تكون زواياه الثلاث مساوية لزاويتين قائمتين • لكنني « لا أرى في هذا ما يحملني على اليقين بأن في العالم مثلثا ما » في حين أنني « اذا رجعت الى الفحص عن الفكرة التي عندي لكائن كامل ، وجدت أن الوجود داخل فيها على نحو ما يدخل في فكرة المثلث أن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين » • « ويترتب على ذلك أن وجود الله ، الذي هو ذلك الكائن الكامل ، هو على الأقل مساو في اليقين لما تستطيع أن تهض به أمتن البراهين الهندسية » (٢) •

واذن فديكارت يرى أن ماهية الله أو فكرة الكائن الكامل قد انفردت بميزة لا تشاركها فيها فكرة أخرى : وهي أنها تجعلنا على يقين من وجود موضوعها خارج الذهن ، وذلك لأن الوجود المتحقق ( الخارجى ) جزء متمم من أجزاء مضمونها وفحواها (٣) • لكن لم كان الوجود جزءا من مضمون تلك الفكرة ؟ وذلك لأن الوجود كمال ، ومن التناقض أن نفرض أن الكائن الكامل اطلاقا يمكن أن ينقصه كمال ما كالوجود • أما أن الوجود كمال من الكمالات ، فذلك لأن الوجود يتضمن قوة « ايجابية » ، تتعلق اما بنفس الشيء الذي يكون له الوجود ، واما بالشيء الذي منحه الوجود • والقول بأن الله غير موجود يفيد أن فيه قوة ما ايجابية لم تتحقق : وهذا معناه أنه ليس مطلق الكمال ، وهو باطل محال •

(١) التأملات : : التأمل الخامس ( ترجمته العربية الطبعة الرابعة

( ١٦٦٩ )

(٢) « المقال فى المنهج » : القسم الرابع ، ( طبع أ - ت ، ص ٣٧ ) •

(٣) وبعبارة أخرى يمكن أن نقول ان « وجود الله هو عين ماهيته » كما

قال بعض الاسلاميين ، وكما قال « القديس توما » •

٩ - ولقد حاول « لىتنز » أن يكمل ذلك الدليل الديكارتي ، فقال :  
انه اذا أريد أن يستخلص منه الوجود الحقيقى « الواجب » فقد لزم أولا أن  
يبين أن فكرة الله لها الوجود المنطقى « الممكن » ، يعنى أنها فكرة « ممكن  
تصورها » ، وأنها ليست فى ذاتها متناقضة : « اذا كان الله ممكنا ، لزم أن  
يكون موجودا » (١) • وهذا الامكان بالنسبة الى الله حاصل وناتج من أن  
الكمال هو كون الكائن لا حد له ولا سلب فيه ؛ واذن فليس فيه تناقض (٢) •

واذن فليتنز يرى أن الدليل الأنطولوجى لا بد من تصحيحه أو تكميله ،  
وأنه لا يكون دليلا متبجا الا اذا أثبتنا أولا أن الله ممكن ؛ فريتنز يصوغ  
الدليل على الصورة التالية :

الكائن الذى تتضمن ماهيته الوجود موجود اذا كان ممكنا •

والله هو الكائن الذى ماهيته تتضمن الوجود •

اذن فالله موجود اذا كان ممكنا •

١٠ - ولم يكن لىتنز أول من أثار الاشكال : اذ نجده بين الاعتراضات  
التي جمعها الأب « مرسن » ، وتلك خلاصة لجواب ديكارت عليه : اذا  
تساءلت عما اذا كان الله ممكنا ، فأما أنك تفترض أنه قد يكون هنالك  
استحالة أو تناقض ما فى تصور الله كما فى تصور دائرة مربعة ؛ لكن ليس  
فى تصور الله تناقض من ذلك القيل ، بل على العكس جميع الأشياء التي  
يتضمنها ذلك التصور متجاوزة ، وبعضها متضمن للبعض الآخر ؛ وأما أنك  
تفترض استحالة ما خارج الذهن وفى الشئ نفسه • لكن ذلك الافتراض  
متناقض : لأن كونك تتخيل استحالة قائمة ، لا فى تصور الشئ بل فى الشئ  
نفسه ، يفيد أنك تفترض وجود ذلك الشئ •

(١) لىتنز : « تأملات فى المعرفة » ( طبع جانیه ) م ٢ ص ٥١٦

(٢) لىتنز : « نظرية الجوهر الفرد » ( مونادولوجيا ) : مادة ٤١ ، ٤٥ •

الحق أن لبيتز لم يصف شيئا كثيرا الى هذا الجواب الديكارتى •

١١ - وأهم ما وجه الى الدليل الأنطولوجى الديكارتى (١) من نقد يلخص فيما يلى : أن الفكر لا يمكن أن يربط « الأشياء » بل « الأحكام » ، وبعبارة أخرى ان الضرورة المنطقية لا تستتبع ضرورة واقعية : فكونى لا أستطيع أن أتصور الكائن الكامل دون أن أتصوره موجودا لا يستلزم كونه موجودا بالفعل • ولقد رفض « كانط » الدليل الأنطولوجى ، كما رفض جميع الأدلة العقلية على وجود الله ، وأورد عليه الاعتراضات التالية :

أولا - ان القضية أما أن تكون « تحليلية » أو « تأليفية » • فالتحليلية ما يكون المحمول فيها متضمنا فى ماهية الموضوع ؛ ويمكن استخلاصه منه بتحليل بسيط • والتأليفية ما يكون المحمول فيها دالا على وصف لا تشمله ماهية الموضوع (٢) •

(١) الدليل الأنطولوجى على وجود الله قد استعمله القديس « أنسلم » من قبل • ويمكن أن نورد دليل « أنسلم » على الوجه الآتى :

الله هو الكائن الذى لا يتصور أعظم منه ،

أقول انه موجود : لأن لو لم يكن موجودا لمكننى أن أتصور كائنا آخر يكون له مالاول مضافا اليه الوجود ، ويكون حينئذ أكبر من الكائن الذى لا يتصور أكبر منه ، وهو محال •

(٢) يعرف « كانط » القضية التحليلية بأنها القضية التى يكون محمولها صفة لازمة متممة لمفهوم الموضوع ، مثل « الجسم ممتد » : فاننا اذا فسرنا معنى الجسم أو حالمناه ، وجدنا معنى الامتداد متضمنا فيه • فالمحول هنا ( ممتد ) لم يصف معنى جديدا خارجا عن ماهية الموضوع ( الجسم ) وانما استخلص من الموضوع بتحليل بسيط ، ومن أجل ذلك كان من التناقض فى القضية التجاذبية ان نثبت الموضوع ونسلب المحمول ، كأن نقول « الجسم لا ممتد » ، ومعيار صحة القضايا التحليلية هو قانون « عدم التناقض » •

أما القضية التأليفية فهى التى يكون محمولها صفة خارجة عن مفهوم موضوعها مضافة اليه ، مثل قولنا « الجسم ثقيل » ( أى ذو ثقل ) فان تصور معنى الجسم لا يستلزم أن يكون ثقيل ، ومن أجل ذلك صح أن نثبت الموضوع ونسلب المحمول دون أن نقع فى تناقض منطقي • ومعيار صحة القضايا

ولا شك أننا فى القضية التحليلية نقع فى تناقض منطقى اذا نحن أثبتنا الموضوع ونفينا المحمول ، كما اذا فرضنا مثلاً ونفينا أن تكون زواياه الثلاث مساوية قائمتين : لأن المحمول هنا متعلق بالموضوع ضرورة • لكن لا تناقض هناك اذا ألغينا الموضوع والمحمول معا ، كأن نلقى المثلث مع زواياه الثلاث ، اذ لا يبقى حيثئذ شئ يمكن أن يقع فيه تناقض • والأمر كذلك فى فكرة الله أو الكائن الكامل : نكون متناقضين اذا أثبتنا وجود الله ونفينا صفة من صفاته كالقدرة ، لأن هذه الصفة متضمنة فى معنى الكائن الكامل • لكن لا تناقض ألبته اذا أنكرنا وجود الله ذاته ، لأننا نكون قد حذفنا الموضوع مع محمولاته كلها ، فليس هنالك شئ خارجه يكون فيه حيثئذ تناقض ، ما دامت ضرورة الموضوع لم يفترض فيها أن تكون مستمدة من شئ خارجى ، كما أنه ليس ثمة شئ داخلى يمكن أن يقع فيه تناقض ، ما دما فى انكارنا للشئ ذاته قد أنكرنا فى الوقت نفسه جميع صفاته الملازمة له (١) •

ثانياً - فاذا اعترض الديكارتيون بأن معنى الكائن الكامل معنى فريد ، يمتاز بأن الوجود فيه يمكن أن يستخلص من نفس الماهية ، كان جواب كانط على الاعتراض : أن هذه القضية : « الله موجود ( اما أن تكون تحليلية أو تأليفية • فاذا كانت قضية تحليلية ، كان من التناقض حقاً أن تثبت الموضوع ونسلب المحمول • لكننا فى هذه الحالة ، أعنى باثباتنا وجود الشئ لا نضيف معنى جديدا الى فكرتنا عن الشئ • واذن فواحدة من اثنتين : فاما أن يكون الفكر الذى هو فىنا يلزم أن يكون هو الشئ نفسه ( أى هو الوجود فى الذهن ) ؟ واما أن نكون قد فرضنا وجوداً ما داخلاً فى مجال الامكان ؟ وكأن الوجود قد استخلص حيثئذ من الامكان الداخلى ؟ وما ذلك الا « تحصيل حاصل » وتكرار عقيم •

التأليفية هو التجربة لا قانون عدم التناقض ( راجع كانط : « التمهيات لكل ميتافيزيقا مستقبلية ٠٠٠ » ، ترجمة فرنسية بقلم « جبلان » ، باريس ١٩٣٠ ص ٢٠ - ٢٥ ) •

(١) كانط : « نقد العقل الخالص » ترجمة انجليزية بقلم « نورمان كيمب سميث » ، لندن سنة ١٩٣٢ ص ٥٠٠ - ٥٠٧ •



ومحصل القول اننا لا نستطيع أن نستخلص من فكرة الله بالتحليل  
الا « فكرة » الوجود ، أى الوجود « الذهني » لا الوجود « العيني »  
كما يقولون •

واذا كانت القضية تأليفية - وكل قضية وجودية هي تأليفية بالضرورة -  
فكيف ساغ لديكارت أن يزعم أن من التناقض في القضية أن يسلب محمول  
الوجود عن الله ، مع أن هذه المزية لم تختص بها الا القضايا التحليلية ، التي  
من شأنها أن تقوم على مبدأ عدم التناقض ، في حين أن القضية التي نحن  
بصددها تأليفية ! (١) •

ثالثا - الوجود ليس محمولا يمكن أن يضاف الى الماهية فيوسع مفهومها  
المنطقي • والوجود ليس « كمالا » من الكمالات ؛ وما الوجود الا نفس وضع  
الشيء أو اثباته خارج الذهن • وبم يكون الكائن كاملا ؟ بما يملك من صفات  
كالفهم والقوة والجمال وما اليها • ولكن الوجود ليس صفة من تلك  
الصفات : فمن حيث الكمال ليس الوجود شيئا ؛ واذا وجد كائن لا يملك من  
الكمالات الا الوجود ، استطعنا أن نقول ان ذلك الكائن خال من أى كمال ؛  
وبعبارة أخرى ، الواقعي لا يحتوى على شيء أكثر مما في الممكن المحض :  
« ومائة من التاليرات الموجودة ( في الواقع ) لا تحوى شيئا أكثر مما تحويه  
مائة من التاليرات الممكنة » (٢) • وكذلك ليست فكرتي عن الله « موجودا »  
بأغنى ولا أوفر من فكرتي عنه غير موجود ، بل ان مضمون فكرتنا  
عن الله واحد سواء تصورناه موجودا أو غير موجود •

وخلاصة هذا النقد كله أن الدليل الأنطولوجي في نظر « كانط » يتضمن  
خلطا بين مرتبة الفكر ومرتبة الوجود في ذاته • واذن فهذا الدليل لا يصح  
الا عند فلسفة كالأفلاطونية توحد بين المرتبتين أو المستويين • قال « كانط » :

(١) كانط « نقد العقل الخالص » ، ترجمة فرنسية. بقلم « ترامزايج »  
و « باكو » الطبعة الثانية • باريس سنة ١٩٠٩ ص ٤٩٣ - ٤٩٥ •  
(٢) « التالير » عملة ألمانية قديمة قيمتها نحو ثلاثة « ماركات » •

« ان ذلك الدليل الأنطولوجى الديكارتى الذى امتدحه الناس كثيرا ، والذى يزعم أن يثبت ، بواسطة تصورات ، وجود كائن متعال ، ليس الا مضیعة للوقت والجهد . ولن يصبح الانسان أوفر معرفة بمجرد معان ، كما أن التاجر لن يصبح أكثر مالا اذا خطر له أن يزيد فى ايراده ، فأضاف الى دفتر الحساب بضعة أصفار » (١) .

١٢ - ولقد ظن أن الضربة التى سدها « كانط » الى الفيلسوف الفرنسى ضربة قاضية . ولكن يبدو أن ديكارت قد نهض بعدها أقوى مما كان . فلقد تبين المفكرون أن المغالطة ليست فى دليل ديكارت ، وإنما المغالطة فى النقد نفسه الذى وجهه « كانط » : لأن ذلك النقد قد غفل عن معنى الفكر الديكارتى . والحق أن نقد كانط يكون صحيحا اذا وجه الى أى دليل يراد به أن يستخلص « وجود » الله من « تصور » الله . ولكن ديكارت لم يكن يريد مطلقا أن « يثبت بتصورات » وجود الله ، وإنما بين على العكس أننا لا نستطيع ، من الماهية الاسمية لشيء ما ، يعنى من « مجرد تصوره » ، أن نستخلص الا وجود ذلك الشيء « فى الذهن » لا « فى الأعيان » (٢) ، وهو فى هذا الموضع على أتم وفاق مع القديس « توما » . لكن ديكارت لا يبدأ من « التصور » ولا من « الاسم » بل من طبيعة الله الحقيقية الثابتة ، على نحو ما هى متضمنة فى فكرتنا عنه . فالله ليس تصورا من تصورات أذهاننا ، وليس معنى « صنعه الذهن وركبه » (٣) ، وإنما هو فكره بأكمله معانى الفكرة ، يعنى حقيقة تراها النفس ، دون أن تصنعها ، وفكرة من شأنها أننا اذا نظرنا فى ماهية طبيعتها وجدناها تتضمن بالضرورة حقيقة موضوعها .

واذن فلا محل لتشبيه فكرة الله بتصور « تالير » من التاليرات كما زعم

(١) كانط : « نقد العقل الخالص » ، ترجمة فرنسية بقلم ترمزايح

ص ٤٩٥ .

(٢) « مؤلفات ديكارت » : طبع أ - ت ، م ٩ ص ٩١

(٣) « مؤلفات ديكارت » : طبع أ - ت ، م ٩ ص ٩٢

« كائناً » ولا وجه للقول بأنه لا فرق من حيث المعنى بين مائة من التاليرات الخيالية أو مائة من التاليرات الحقيقية ! فذلك شيء لا يمس الصميم : ان مشكلة الله مشكلة فريدة ، والله هو الكائن الأوحده ، والكلام عنه كما يتكلم الناس عن الأشياء الممكنة هو « جهل بموضوع الكلام » كما يقول المنطقة (١) ، لأن خاصة الله أنه لا استطاع الكلام عنه كغيره من الأشياء .

١٣- ليس معنى هذا أن الدليل الأنطولوجي الديكارتى بمنجاة من كل نقد . ففضلاً عن أن لنا الحق في أن نأخذ على ديكارت عرضه في صورة ان ياضية ، نجد الدليل يثير صعوبات جسيمة قد لا يكون من اليسير رفعها . يقول ديكارت : « ان مجرد كونى لا أستطيع أن أتصور الله الكامل إلا موجوداً ، يستلزم أن يكون الوجود غير منفصل عنه . . فيرتب على ذلك أنه موجود حقا » . نلاحظ أن المغالطة واقعة في الجملة الأخيرة ، فنقول له : لا . ليس يلزم أن يكون الكامل موجوداً ، وانما الذى يلزم هو أن الوجود المتصور فى الذهن غير منفصل عن الله باعتباره « متصوراً فى الذهن » .

فديكارت ، رغم الجهد الذى بذله لتجديد ذلك الدليل الأنسلمى ، لم يستطع أن يلغى المغالطة التى ينطوى عليها ذلك الدليل . فظاهر أن الدليل الأنطولوجى فى ذهن ديكارت انما يقوم على « مبدأ الهوية » (٢) . وبمبدأ

(١) « ignotatio elenchi » وهو عبارة عن اثبات شيء غير المطارب . وهو ناتج من الالتباس فى طريقة وضع المسألة أو فى طريقة صوغ الجواب ( راجع : جربلو « المعجم الفلسفى » الطبعة السادسة ، باريس سنة ١٩٢٧ ص ٢٧٨ ) .  
(٢) مبدأ الهوية Principe d'identité مبدأ يعبر عن ضرورة منطقية تقضى بأن يكون كل معنى متصوراً على أنه عين نفسه ، أى أن لا يتغير حين يفكر فيه ومن حيث يفكر فيه . فإى فرض مثلاً ، حين تقول : « محمد انسان » أن الموضوع ( محمد ) تغير أثناء تفكيرك فى المحمول ( انسان ) ، فان ما نقوله عن الموضوع الأول قد لا يصدق على الثانى . والأمر كذلك فى المحمول ، اذا تغيرت فكرة ذلك المحمول حين تعلقها . ويرى المنطقة أن مبدأ الهوية هو القانون الأساسى للفكر ، وأن انكاره انكار للفكر نفسه .

الهوية نستطيع أن نستخلص من موضوع جميع المحمولات التى يشتمل عليها ولكن ذلك المبدأ نفسه يتطلب أن تكون طبيعة تلك المحمولات من طبيعة الموضوع ، أى أن تكون المحمولات « حاصلة » ، « واقعية » إذا كان الموضوع واقعيًا ، و « متصورة » « ذهنية » إذا كان الموضوع ذهنيًا . فمثلاً المثلث الواقعي له زوايا واقعية ؛ لكن لا معنى لأن ننسب زوايا واقعية إلى مثلث متصور في الذهن . فإذا نظرنا الآن إلى الدليل الأنطولوجي ، كما أوردته ديكرت ، وجدنا أن الموضوع وهو الله إنما هو متصور في الذهن فحسب ، إذ أننا بصدد الانتقال من الفكرة إلى الوجود . واذن فهناك تناقض ظاهر في القول بأن ذلك الموضوع « المتصور » يتضمن محمولاً هو وجود « واقعي » فالوجود الذى تصل إليه من النتيجة في الدليل ليس اذن وجوداً عينيًا ، وإنما هو وجود ذهني متصور . ونقول بالاجمال : ان الدليل الأنطولوجي يريد ، بتحليل فكرة إلى عناصرها المقومة ، أن يصل إلى شيء متميز عن تلك الفكرة خارج عنها . فالمغالطة لا تنكر ، ولكنها مغالطة دقيقة لطيفة .

١٤ - ولعل من الحق انصافاً لديكرت أن نقول ان من الصعب علينا أن تتمثل اليوم دليل الفيلسوف على وجهه الصحيح : فاننا لم نعد نتصور الأفكار والمعاني على نحو ما كان يتصورها مفكرو القرن السابع عشر . فالفكرة عندنا اليوم هي مجرد حال من أحوال الوجدان الشخصى ، والطمع في الانتقال من مثل تلك الحالة الذاتية « subjectif » ، أى من « الوجود الذهني » ، إلى « الوجود العيني » كما يقول الاسلاميون ، هو طمع قد لا يخلو من مجازفة . ولكن الديكارتيين كانوا يرون في الفكرة نوعاً من الوجود ؛ وهم هنا يقتربون من الأفلاطونية . والفكرة عندهم مستقلة عن الوجدانات التى تضيئها ؛ فإذا كان « مالبرانش » مثلاً يقول : « ان أفكارى تقاومنى » (١) فبديهي أنه يعنى هنا بالأفكار شيئاً آخر غير ما هو

(١) ونص عبارته : « Mes idées me résistent »



ثمرة لتصوراته الشخصية • فلا شك اذن أن المسافة بين « فكرة » الموجود  
الكامل وبين « ذلك » الموجود الكامل نفسه كانت مسافة قصيرة ، ولقد  
كانت على كل حال أقصر عند ديكارت مما هي عندنا الآن •

وبهذا أيضا نرى ديكارت يندرج في السلك الفلسفي الأفلاطوني ، أي  
يسير من العقل الى الحس ، ومن الفكر الى المادة ، ومن المعنى الى الوجود •

## الفصل الثالث

### الله : صفاته وأفعاله

١ - الميتافيزيقا الديكارتية بعيدة كل البعد عن ميتافيزيقا أصحاب « وحدة الوجود » (١) : يرى ديكارت أن الله هو المبدأ الأول ، وهو الموجود بذاته ، وهو علة لذاته ، أى ليس لذاته علة الا ماهيته ؛ أما الأشياء الأخرى فانها اذا وجدت حقا فليست موجودة بذاتها ، بل هي محتاجة الى مبدأ والى علة لوجودها (٢) .

والاله عند ديكارت « خالق » ؛ « والخلق » لا يمكن أن يكون الا « متعاليا » على الطبيعة التى خلقها (٣) .

والمبدأ الأول لا يخضع لأى ضرورة ، وانما عرفه ديكارت بالحرية المطلقة . والعالم متميز عن الله ؛ فليس اذن تجليا ضروريا ، وانما هو « محدث » ، حدث بإرادة الله ؛ والخلق كله هبة من الهبات الالهية الحرة .

ويعرف ديكارت المبدأ الأول تعريفا حافلا : هو عنده الكائن الكامل اللامتناهى ، الواحد ، الأزلى ، الدائم ، المستقل بذاته ، المحيط علمه بالأشياء ، واسع القدرة ، ومصدر كل حقيقة وكل خير ، ومبدع الأشياء جميعا .

---

(١) وحدة الوجود Panthéisme مذهب ميتافيزيقى ينحو الى عدم التفرقة بين الله والعالم ، ويرى أن جوهرهما واحد . ومذاهب وحدة الوجود نوعان : فبعضها يخلط بين الله والطبيعة ، وبعضها يجعل الطبيعة أو المادة صفة من صفات الله . فمذهب وحدة الوجود الاسكندراني يرى أن العالم « يصدر » عن الله ، فهو « فيض » منه ، فى حين أن مذهب وحدة الوجود الأسبينوزى يرى أن العالم ليس الا مجموع الأحوال المختلفة المتعددة التى يتجلى الله عليها ، وهو جوهرها الواحد الذى لا يتعدد ( جوبلو : « اعجم الفلسفى » ص ٢٦٦ ) .

(٢) « مبادئ الفلسفة » : الباب الأول ، مادة ٥١ .

(٣) لابورت : « مذهب ديكارت العقلى » باريس ١٩٤٥ ص ٤٧٣ .

والحائز لجميع الكمالات (١) • وإذا كنا لا ندرك طبيعته ، فهو على كل حال الكائن الأوحـد الذى يطلق عليه اسم « الله » • ومن هذه الوجوه يكون الله فى فلسفة ديكارت هو عين الله الذى يتحدث عنه الدين ، لا الذى سيتحدث عنه « اسبينوزا » من بعد •

٢ - لا بد اذن أن نسأل هل المبدأ الأول موجود فى ذاته وبذاته بضرورة داخلية ، أو بإرادة حرة غير مفهومة ؟ وهل ماهية الله قد تحدت ضرورة بقانون « جوانى » ، كشأن المعانى الرياضية عندنا ، أو أنها على العكس نتيجة لحرية لامتناهية •

كان الأفلاطونيون من أهل القرون الوسطى وعصر النهضة الأوروبية ( الـرينسانس ) يذهبون الى أن ماهيات الأشياء لها مشاركة فى ماهية الله • وترتب على نظرتهم تلك أن الله هو خالق الموجودات ، فى حين أن الماهيات « قديمة » غير مخلوقة ، لأن لها مشاركة فى ماهية الله الأبدية •

لكن ديكارت يذهب فى نظريته الى أبعد مما ذهب الأفلاطونيون ، فيقول بأن ماهيات الأشياء هى أيضا كالموجودات « مجعولة » خلقها الله : فأصول المنطق وأصول الأخلاق تستمد اذن حقائقها وقيمتها من الله • ويكتب ديكارت بهذا الصدد الى الأب « مرسن » : أن الحقائق الميتافيزيقية التى بسمونها أبدية قد أبدعها الله ، فهى راجعة اليه متوقفة على ارادته كسائر مخلوقاته • ومن قال بأن هذه الحقائق الأبدية مستقلة عنه فقد تكلم عن الله كما يتكلم عن « جوبتر » أو عن « ساتورن » وجعل الله خاضعا لـ « استكس » وللمقادير (٢) • فلا تخش أن تعلن وأن تؤكد

(١) « التأملات » : التأملات الثالث والرابع ، « المقال فى المنهج » : القسم الرابع ، « المبادئ » : الباب الأول ، مادة ٢٢ •

(٢) فى الأساطير القديمة يطلقون اسم « جوبتر » على رب الآلهة وابن « ساتورن » • « وساتورن » هو ابن « أورافوس » وأبو « جوبتر » و « نبتون » • • • أما « استكس » فاسم لنهر فى جهنم •

للملأ أن الله هو الذى أنشأ تلك النواميس فى الطبيعة ، كما يسن الملك  
التوانين فى مملكته (١) • واذن فالله حر ، وهو مستقل تمام الاستقلال عن كل  
ما يحد من حرите • ويحاول بعض المفكرين عبثاً أن يفرقوا فى هذا الصدد  
بين « الموجودات » وبين « الماهيات » أو « الحقائق الأبدية » رياضية  
كانت أو أخلاقية • ولكن كيف يصح ذلك مع أن « الله خالق كل شئ » ؟  
أليست الحقائق الرياضية والماهيات أشياء من بين الأشياء ؟ اذن فينبغى أن  
يكون الله خالقها وعلة فاعلة لها • (٢)

٣ - ولكن المسألة أخطر مما تبدو : فاذا كانت « الحقائق الأبدية »  
معتمدة على ارادة الله ، لم تكن ضرورتها وثباتها الا أموراً ظاهرية ، وكانت  
تلك الحقائق فى صميم الأمر ممكنة « حادثة » ، وأصبحت علومنا كلها أشياء  
وهمية متغيرة • أفمعنى هذا أن ديكارت قد ضحى بالعلم البشرى من أجل  
الارادة الالهية ؟

كلا • فان « الحقائق التى هى ضرورية عند العقول البشرية والتى نسميها  
لذلك أبدية » ليست ضرورية عند الله ؛ ضرورتها ليست موجودة فيها  
الا لأن الله أراد أن تكون فيها : وما دام الله أراد أن يكون مجموع زوايا  
المثلث الثلاث مساوياً قائمتين ، فذلك صحيح الآن ، ولن يكون الأمر على  
خلاف ذلك • (٣) • فتلك الحقائق ، وان يكن الله قد وضعها حراً مختاراً ،  
قائمة لا تتبدل : لأن ارادة الله ثابتة لا تتبدل •

ويصرح ديكارت فى « الردود على الاعتراضات الخامسة » ( ١٦٤١ )  
بأن تلك الحقائق الأبدية ضرورية ثابتة من جهة ، ومجموعة مخلوقة من جهة

(١) رسالة الى الأب مرسن بتاريخ ١٥ أبريل سنة ١٦٣٠ « مؤلفات ديكارت »  
( طبع أ - ت ، م ١ ص ١٣٥ ) •

(٢) « الردود على الاعتراضات السادسة » ( « مؤلفات ديكارت » طبع أ - ت  
م ١ ص ١٥١ - ١٥٢ ) •

(٣) « الردود على الاعتراضات السادسة » رقم ٦ •



أخرى • ولعل هذا هو الذى أثار شبهات الأب « مرسن » حين تساءل كيف أمكن للحقائق الرياضية والميتافيزيقية أن تكون ضرورية أبدية ، دون أن تكون مستقلة عن الله ؟ ويلاحظ « مرسن » على ديكارت أنه بفكرته فى ضرورة الحقائق الأبدية قد قضى على حرية الله ، فى حين أن تلك الحرية يجب أن تكون على الأقل « حرية استواء الطرفين » أى حرية يستوى فيها طرفا الفعل وعدم الفعل (١) •

فيجب ديكارت على ذلك بأننا ليس لنا الحق فى أن نستتج من أن بعض الحقائق تبدو لنا ضرورية أنها قد فرضت على الله : فان « كون الله أراد أن تكون بعض الحقائق ضرورية ليس معناه أنه أرادها ضرورة : لأن هنالك فرقا بين أن يريدنا على أن تكون ضرورية وبين أن يريد ذلك ضرورة ، أو أن يكون مضطرا فى إرادته » (٢) •

الله خالق تلك الحقائق ، وقد أرادها على أن تكون ضرورية ثابتة : فالضرورة إذن لا تسبق الفعل الخالق ، ولا يصح نقل الضرورة من الأشياء الى الله ؟ ومهما يكن الأمر فليس يجب على الله شئ •

٤ - قدم أصحاب « الاعتراضات السادسة » على هذا الحل بعض الشبهات من نحو ما سبق أن أورده كثيرون من الفلاسفة وعلماء الدين فى القرون الوسطى • قالوا : مهما يكن من أمر الحرية الإلهية عند ديكارت ، فمن السائغ افتراض إحدى ضرورتين أوليين : يسوغ لنا أن نفترض أنه كان من الضروري ، اما أن يخلق الله هذا العالم المعين لا غيره ؟ واما أن يفعل أحسن الأشياء •

لكن يسقط هذا الافتراض اذا عرفنا أنه لا حسن ولا قبح ، لا حق

(١) كان « المدرسيون » والديكارتيون يطلقون لفظ « حرية استواء الطرفين » Liberté d'indifférence على تساوى الامكان فى الفعل وعدم الفعل •

(٢) « مؤلفات ديكارت » : طبع أ - ت ، م ٤ ص ١١٨ - ١١٩

ولا باطل ، ولا خير ولا شر الا ما اقتضته ارادة الخالق ، وأنه لا يدخل في تدبير الله اعتبار من الاعتبارات : « فليس من نظام ولا قانون ولا باعث من بواعث الخير أو الحق الا وهو خاضع لله » (١) • والذي يحكم به صريح البدهة هو أنه لو كان يسبق تدبير الله داع من دواعي الحق أو الحسن ، لما كان لله تمام الحرية والاختيار في خلق ما خلق ، فلا بد إذن أن يكون الله علة فاعلة للحسن والحق (٢) •

٥ - من المبادئ المقررة عند الفلاسفة واللاهوتيين في القرون الوسطى أن الله قادر على فعل كل ممكن : فكأنهم بهذا يستبعدون على قدرة الله أن تأتي المستحيل •

لكن ديكارت يرى أن الممكنات هي « الأشياء التي شاء الله أن تكون ممكنة حقا » • وهو يعلن في رسالة الى الأب « ميلان » كتبها سنة ١٦٢٤ : أن الله لا يجب عليه شيء ، ولا مستحيل عند الله (٣) ، بل ولا شيء عنده بمتناقض • صحيح أن عدم التناقض هو عند الانسان علامة الامكان • ولكن لم كان الشيء الذي يتضمن تناقضا مستحيلا في نظرنا ؟ ذلك لأنا لا نستطيع بما لنا من ملكة التصور المحدود أن نجتمع المتناقضات في تصورنا • ولكن بأي حق نسب الى الله عجزنا نحن (٤) ؟ وقد رأينا أن « قدرة الله لا يحدها حد » ؟

وأذن فالله قادر على أن يحدث المتناقضات (٥) • ويتبقى علينا إذن أن نؤكد في غير وجل أن الله حر في أن يطل أن تكون زوايا المثلث الثلاث

(١) « ردود على الاعتراضات السادسة » : فقرة ٨ •  
(٢) لا بأس من الموازنة بين نظرية ديكارت هذه وبين بعض نظريات الاسلاميين في مبحث الحسن الشرعي والعقلي ( انظر : « المواقف » للايجي و « رسالة التوحيد » لمحمد عبده ) •

(٣) « مؤلفات ديكارت » : طبع أ - ت ، م ٤ ص ١١٨ •  
(٤) « مؤلفات ديكارت » : طبع أ - ت ، م ٥ ص ٢٢٣ - ٢٢٤ •  
(٥) « مؤلفات ديكارت » : طبع أ - ت ، م ٥ ص ٢٧٢ •

مساوية قائمتين ، أو أن يكون مجموع ٤ و ٤ مساويا ٨ ، كما أنه حر في أن يجعل جبلا من غير أودية ، بل ان الله كان قادرا على أن يأمر الناس أن ينغصوه وأن يثيهم على ذلك البغض خيرا ... الى غير ذلك مما قد يخطر ببالنا من المتناقضات . وعلينا أن نسلم بذلك وان كنا لا نفهمه أو لا نتصوره ، وعلينا أن نوقن بأن الله كان بمقدوره أن يحققها جميعا كما كان بمقدوره أن لا يخلق العالم ، (١) .

لكن ديكارت يسلم ببعض الاستثناءات لتلك القاعدة : فإن هناك من المستحيلات ما لا يمكن تحقيقه أصلا ويستحيل على الله أن يريده : مثال ذلك أن يسلب الله عن نفسه الوجود ، أو أن يجعل المخلوقات مستقلة عنه . وسبب تلك الاستحالة أن الله هو « واجب الوجود » أو الموجود ضرورة ، فلا يتزعزع عن نفسه الوجود ؛ ثم هو لا يجعل الخلائق مستقلة عنه ، لأن هذا معناه المحد من قدرته الخالقة (٢) ؛ وفي المثالين معناه أن الموجود اللامتناهي ينكر ذاته .

٦ - وبالإضافة أن الحقائق الأبدية خلقها الله بمحض حريته ومشيئته ، وقد كان قادرا على تبديلها ، كما كان قادرا على خلق العالم على أى صورة أخرى . ويجب أن لا نفصل الفعل الذى به أنشأ الله الحقائق الأبدية ، عن الفعل الذى به أراد تلك الحقائق وأحاط بها : اذ الإرادة ، والاحاطة ، والخلق ، كلها شئ واحد في الله ؛ ولا شئ منها بمتقدم على الآخر لا في الزمان ولا في الماهية .

ولقد ناصر ديكارت هذه النظرية في رسائله ، مدى حياته الفلسفية كلها ( من سنة ١٦٣٠ الى سنة ١٦٤٧ ) ، دون أن يرجع عن شئ منها (٣) .

---

(١) « مؤلفات ديكارت » : طبع أ - ت ، م ١ ص ١٥٢ .  
 (٢) « مؤلفات ديكارت » : طبع أ - ت ، م ٤ ص ٣٣٢ .  
 (٣) بوترو : « الحقائق الأبدية عند ديكارت » : (رسالة دكتوراه باللاتينية) ، ترجمة فرنسية بقلم « كانجيلهم » ، باريس سنة ١٩٢٨ ص ٤٩ - ٥٤ .

ولا شك أن النظرية قد حظيت لدى الفيلسوف بمنزلة رفيعة • ولقد امتدح « سكرتان » ديكارت لأنه استطاع أن يستخلص تلك الفكرة العالية عن الله من فلسفة القرون الوسطى التي توجه أكبر عنايتها الى النظر في طبيعة الله • وقال « سكرتان » أيضا ان ديكارت قد سما بتلك النظرية عن نظرة وحدة الوجود التي انحدر اليها تلاميذه ، فحرص على أن يثبت حرية الله وتنزهه عن مشابهة الخلق وبعده عن الخضوع لأي اعتبارات بشرية (١) •

٧ - رأينا أن هنالك اعتراضات على نظرية ديكارت في الحقائق الأبدية • قيل : اذا كانت الحقائق الأبدية خاضعة لارادة الله يبطلها اذا شاء ، فما ثقتنا في قيمة الحقائق المخلوقة ؟

وجواب ديكارت على ذلك : « يقولون اذا كان الله قد أنشأ هذه الحقائق ، فهو قادر على تبديلها كما يبدل الملك قوانينه • فينبغي أن يجاب على ذلك بنعم ، اذا كانت ارادة الله متغيرة • ولكنني أفهم تلك الحقائق على أنها أبدية لا تتغير ، وكذلك رأيي في الله » (٢) ومعنى هذا أن الله ، الذي هو الوجود الكامل ، فضلا عن كونه حرا ، هو باق لا يتغير : فما وضعه مختارا فقد لزم أن يضعه بصفة حاسمة (٣) ، ولن تجد لسنة الله تبديلا •

لكن الالتجاء الى « ثبات الله » لا يكفي في حل المعضلة : فان كثيرين يقولون : الله قادر على أن يريد ، بارادة قديمة ، أن تحدث تغييرات خارجة عنه • ويتقبل ديكارت نفسه هذه الفكرة ملاحظا بأن في الخلق تغييرات بديهية تحدث « دون أي تغير من جانب الخالق » (٤) •

(١) سكرتان : « فلسفة الحرية » الطبعة الأولى ، باريس سنة ١٨٤٥ ، م ١

الدرس الرابع •

(٢) « مؤلفات ديكارت » : طبع أ - ت ، م ١ ص ١٤٥ - ١٤٦

(٣) « مبادئ الفلسفة » : الباب الثاني ، مادة ٣٦ •

(٤) « مبادئ الفلسفة » : الباب الثاني ، مادة ٣٦ •



٨. ولعل في النظرية الديكارتية المشهورة عن « صدق الله »  
« Véracité divine » ردا على الاعتراض السابق :

الذهن البشري عند ديكارت مطلق كله على الله ؟ والله صادق ،  
لا يكذب ولا يخدع : لأن المخادعة والكذب نقص ؟ والله كامل : « وقد  
تبدو المهارة أو المقدرة على المخادعة علامة من علامات الذكاء بين الناس •  
لكن ارادة المخادعة لا تصدر قط الا عن خبث أو عن خوف أو عن ضعف ،  
فلا يصح نسبتها الى الله بحال » (١) :

فان قيل : بما أن الله خلق ماهيات الأشياء مختارا ، فقد كان يمكنه  
أن يجعل الكذب غير ناشئ من الخبث أو من الضعف ، كما كان يمكنه  
أن يجعل مجموع ٤ و ٤ لا يساوى ٨ الخ !! • ويصح أن تقام اعتراضات  
أخرى من هذا القبيل •

لكن جواب ديكارت على جميع هذه الاعتراضات هو الرجوع الى  
تصورنا لوحدة الله : « نتصور في الله عظمة أو بساطة أو وحدة مطلقة تشمل  
جميع صفاته الأخرى ، وتحيط بها » (٢) • وهذه الوحدة لا مثل لها في  
البشر ، لكننا مضطرون ، بسبب ضعف ادراكنا وبسبب حال معرفتنا القياسية ،  
الى أن نتكلم عن حكمته وعدله ورحمته وعلمه وقدرته «معتبرين هذه  
الصفات فيه مجزأة وكأنها متميزة بعضها عن بعض » (٣) • ولكن يجب أن  
نذكر أنها ليست كذلك : « ليست الصفات زائدة عن الذات » ، كما كان  
يقول بعض الاسلاميين ، بل هي ملائمة متطابقة متحدة على وجه لا يستطاع  
بأنه (٤) ؟ والادراك والارادة كلها في الله شيء واحد (٥) •

- 
- (١) « مبادئ الفلسفة » : الباب الأول ، مادة ٢٩ ، قارن « التأملات » :  
التأمل الرابع ( أنظر ترجمتنا العربية ، الطبعة الثالثة ) •  
(٢) « الردود على الاعتراضات الثانية » •  
(٣) « الردود على الاعتراضات الثانية » •  
(٤) « مؤلفات ديكارت » : طبع أ - ت ، م ١ ص ١٥٤ •  
(٥) « مبادئ الفلسفة » : الباب الأول ، مادة ٢٣ ، « مؤلفات ديكارت »  
( طبع أ - ت ، م ١ ص ١٥٣ ) •

٩ - ولما كان يمتنع على الله أن يكذب أو أن يضل ، فالأفكار الواضحة المتميزة تستحق أن نصدق عليها وأن نمنحها رضائنا • وإذا لم يكن لدينا ضمان من صدق الخالق مبدع الأشياء ومبدع أذهاننا لم نستطع أن نعلم علم اليقين أن هنالك عالما ماديا ، ولا أن هنالك خارج فكرنا أشياء تتفق وأفكارنا ، بل ولا أن تلك الأفكار تعطينا المعقول الصحيح ، وأنها لا تخدعنا حتى فيما نتصوره بأوضح ما يكون •

« فصدق الله » هو العماد الوحيد لكل حقيقة ؛ والله هو الأساس لما نرى براهيننا واستدلالاتنا من بداهة ويقين • وإذا كان ديكارت قد قال عبارته المشهورة التي لا تخلو من مفارقات : « الكافر لا يستطيع أن يكون من أصحاب الهندسة » ، فمعنى ذلك أن صاحب الهندسة إذا لم يكن مؤمنا بالله لم يستطع أن يقيم الدليل على أى قضية ؛ ولو أقام الدليل عليها لم يستطع أن يعقده بصحتها لأنه لا يملك ذلك الضمان ، ضمان اليقين بصحة استدلاله الهندسية ، ما دام لا يؤمن بالله مصدر الحقيقة والصدق • وكذلك « من جهل الله لم يكن على يقين من شئ » (١) : لأن أوثق ما وصل إليه من نتائج يصح دائما أن يكون عرضة للشك ، ويظل خاضعا لسلطان « الشيطان الماكر » •

وذلك أن الشك المسرف الذى رحب به ديكارت أولا أيما ترحيب قد بين لنا فى ذلك « الشيطان الماكر » كائنا عظيم القدرة يستطيع أن يزرع بالخطأ حتى فى ثنايا فكرنا الواضح المتميز • لكن ديكارت أراد التخلص من ذلك الافتراض فلجأ الى اثبات وجود الله ، واثبات صدقه ؛ وجاءت الأدلة على وجود الله فتوضت كل ما أوتى الشك من قوة : فإنا ما نكاد نعرف ذلك الكائن الكامل حتى تبين أن « الشيطان الماكر » كان وهما لا حقيقة له : فإن كائنا ما إذا كان كاملا حقا ، وكان عظيم القدرة ، لم يكن بد من أن يحوز فى الوقت نفسه جميع الكمالات الأخرى من الجود والخيرية والصدق ، واستحال عليه بذلك أن يكون خبيثا أو خداعا مخائلا •

(١) « مبادئ » لفلسفة « الياب الأول » مادة ٤٣ ( ترجمتنا العربية ) •

فمن عرف أن الله موجود ، وأنه صادق غير مخادع ، انحلت عنه عقدة « الشيطان الماكر » ، وانهزم أمامه كل اغراء ، ومن ذلك الحين لم تعد النتائج التى قام الدليل عليها أمورا مشكوكا فيها عنده . واذن فالكافر لا يملك علما ، وانما المؤمن بالله هو الذى « يعلم » وعلمه حق مكفول الصدق (١) .

١٠ - وبعد هذا نستطيع فيما يظهر أن نحل جميع الاشكالات : فقد جعل الله ماهية المخادعة شرا ؛ ونحن نعلم ذلك ، اذ نرى بوضوح وتميز أن المخادعة أمر قبيح . واذن فالله لا يمكن أن يتصرف معنا تصرف المخادعين ، أى يستحيل أن يقضى بأنه ابتداء من زمان معين تنقلب المعايير وتتسخ القوانين ، فتصبح المخادعة أمرا حسنا . ويستحيل ذلك ، لأن الله ليس مقيدا بماهية المخادعة ، ولا بأى ماهية مخلوقة ، بل بماهيته هو التى لا تختلف فى الحقيقة عن فعله ، والتى لو سلكت طريقين لناقضت نفسها وأنكرت وجودها (٢) .

١١ - والخلاصة أن الذى يضمن أن العلم يكشف لنا حقائق أبدية ثابتة ، انما هو بساطة الله وثباته . و « ثبات الله » هو أيضا ضمان لثبات قوانين الطبيعة . ولكن وجود العالم ممكن ، والقوانين التى تحكم الظاهر ممكنة كذلك . ويخطئ من ينسب الى العلة الكبرى ضرورة بحتة ، وكذا يخطئ من ينسب اليها « حرية استواء الطرفين » أو « عدم الاكتراث » لا أكثر . ولعل الأولى أن ينسب الى الله الضرورة وحرية استواء الطرفين فى وقت واحد وبلا تجزؤ . ولم يتردد ديكارت فى التصريح بأن هذا الانطباق بين الضرورة وحرية الاستواء انطباق لا نفهمه مطلقا ، بل لا نتصوره (٣) . لكنه بادر فقال : « يجب أن لا نشط فى جرأتنا فنذهب الى أن نخضع لعقولنا طبيعة الله وأفعاله » (٤) .

(١) ماريتان : « مصلحون ثلاثة : لوثر وديكارت وروسو » . باريس سنة ١٩٢٥ ص ٢٩٤ ( تعليقات ) .

(٢) « مؤلفات ديكارت » : طبع أ ت ، م ٥ ص ٥٩ ، ١٦٥ .

(٣) « مؤلفات ديكارت » : طبع أ - ت ، م ٥ ص ١٥٤ .

(٤) « مؤلفات ديكارت » : طبع أ - ت ، م ٥ ص ١٦٦ .

١٢ - وتدل هذه التصريحات على أن ديكارت لا يريد أن يجعل في صميم الأشياء ضرورة شبيهة بالضرورة التي ذهب إليها « اسينوزا » من بعد ، أى لا يريد ضرورة من نوع الضرورات المنطقية أو الرياضية التي تستطيع العقول البشرية أن تدركها ، وانما الذى يريده هو أن الضرورة التي ندركها ، ضرورة الحقائق الأبدية ، رياضية أو غير رياضية ، ناشئة عن ضرورة لانفهمها ، أو بعبارة أخرى أن مصدرها مبدأ ليس في الحقيقة حرية ولا ضرورة بحثة (١) .

واذن فنحن أول ما فكرنا في حرية الله عند ديكارت انتهينا الى النظرية التقليدية التي تذهب الى أن الله مضطر فيما يتعلق بطبيعته ، وحر فيما يتعلق بأفعاله . ولكننا اذا رويناه فكرنا وتأملنا الأمر أكثر من هذا وجدنا أنه لكي نستطيع تمثل أفعال الله حق التمثل يجب أن نضيف الضرورة الى الحرية وأن نجتمع بينهما على نحو ما . ولعل الأولى ، تفاديا للخلط في مدلولات لفظي الحرية والضرورة ، أن تقتصر في الكلام على الله بقولنا : « انه الموجود ، بلا كيف ، وليس كمثله شيء » (٢) .

١٣ - عرفنا كيف أن الله في نظر ديكارت هو خالق الحقيقة وصانعها بمشيئته ، وكيف انساق الفيلسوف الى اعتبار «الصدق» من أهم صفات الله . ومن اليسير أن نلاحظ أن نظرية «الصدق الالهي» في ميتافيزيقا ديكارت تقابل نظرية البسيكولوجية في «الحكم» : ذلك أننا اذا كنا نحن البشر نستطيع بحريتنا أن نربط أفكارنا بعضها ببعض ، فندخل فيها الصواب نارة والخطأ تارة أخرى ، تبعا لتفاوت تعبيرنا عن شعور البداهة الذي نحس به في

(١) لابورت : « الحرية عند ديكارت » : بحث في « مجلة المتافيزيقيا والأخلاق » . سنة ١٩٣٧ ص ١١٧ ، وأيضا : لابورت : « دراسات في تاريخ الفلسفة الفرنسية في القرن ١٧ » باريس ١٩٥١ ص ٥٠ .  
(٢) أو كما يقول بعض المتكلمين الاسلاميين : « وكل ما خطر ببالك ، قاله بخلاف ذلك » .



نفوسنا ؟ واذا كنا نستطيع أيضا ، بالمنهج ، أن نساهم الى حد ما فى صنع الحقيقة ، فان الله اذ كان يريد الحقيقة أبدا ، كان صانعها على الاطلاق : حتى ليصح أن نقول فيه انه هو الحق و « الصدق المطلق » .

واذ وصل ديكارت الى هذا الموضع من نظريته خيل اليه أنه أصبح مالكا لسند عال من أسناد اليقين لم يكن له من قبل : ذلك أن « البداهة » التى تقوم أول الأمر ليست الا علامة ليقين انساني ، يقين بالقياس اليها معشر الناس ، وهى بعبارة أخرى معيار للاعتقاد النفسى الراجع الى الوجدان الانسانى ؟ فلنا دائما أن نتساءل عما اذا كان ذلك الاعتقاد وكالات تلك البداهة تنطبقان على الأشياء كما هى فى الواقع لا كما تبدو لنا فى الظاهر . من أجل ذلك ذهب ديكارت الى أن ما يدعونا الى الاعتقاد بأن فكرنا مطابق للأشياء ، وأن البداهة النفسية الوجدانية يقابلها شئ موجود فى الواقع ، هو فكرتنا عن الله ، ذلك المبدأ المطلق الذى هو خالق لقوانين الفكر وقوانين الوجود معا ؟ ولما كان المبدأ المطلق يريد الحتمية أبدا فهو صادق أبدا .

واذا كان الله خالق الحقيقة فهو عماد العلم ؟ وهو الضامن لقيمة قواعدنا المنطقية ، وبعبارة أخرى هو الضامن لصحة المنهج ؟ بل ان صحة العلم الرياضى نفسه معتمدة على الله . ونستطيع بالاجمال أن نقول ان « يقين كل علم وصحته يرجعان الى معرفة الله الحق دون سواها : بحيث اننى ما لم أعرف الله لا أعرف شيئا آخر معرفة كاملة » (١) .

ومن أجل هذا صح لنا أيضا أن نلاحظ أننا سرنا ظاهرا من معرفة النفس الى معرفة الله ، ومن نقصنا الى الكمال . لكن السبيل الثانية متقدمة على الأولى فى حقيقة الأمر : لأن كمال الله اللامتناهى متقدم فى ترتيب الوجود على نقصنا ، ولأن ذلك الكمال وحده يفسر ، بالخلق ، انيتنا وكياننا ووجودنا المستمر .

(١) « التأملات » : التأمل الخامس ، ( طبع أ - ت ، م ٧ ص ٧١ ، م ٩ ص ٥٦ ، ترجمتنا العربية ، الطبعة الرابعة ١٩٦٩ ص ٢١٨ ) .

١٤ - وبهذا يتم الاشكال المشهور في تاريخ الفلسفة الغربية باسم « الدور الديكارتى » (١) :

ويلخص، في أن ديكارت يصرح بأن كل ما يتصور بوضوح وتميز حق ، ثم يذهب من هذا المبدأ فيقيم الدليل على وجود الله ، وبعد أن يتم له ذلك الدليل ، يصرح بأن ما يتصوره بوضوح وتميز إنما يكون حقا ، لأن الله موجود . فكان ديكارت يثبت وجود الله وصدقه ، استنادا على أن لدينا عنه فكرة واضحة متميزة . ثم هو يقول بعد ذلك بأن فكرة الله ليست واضحة ولا متميزة ( واذن ليست يقينية ) الا لأننا نعرف من قبل أن الله موجود وصادق وأنه ليس مخادعا مضللا . ويبدو أن فى هذا دورا : فقد استخدم سلطان البدهة لاثبات الله ؛ ثم استخدم الله لاثبات سلطان البدهة .

وقد وجه هذا الاتهام الى ديكارت من معارضيهِ ، وأجاب الفيلسوف عليه غير أن المسألة ما فتئت مثار نزاع بين الباحثين . ويقول أصحاب «الاعتراضات الثانية» موجهين الكلام الى ديكارت بصدد هذا الدور : « بما أنك لست بعد مؤقنا من وجود الله ، وأنتك مع ذلك تقول أنك لن تكون مؤقنا من شئ ألبته » أو أنك لا تستطيع أن تعرف شيئا بوضوح وتميز ، ما لم تعرف أولا بيقين ووضوح أن الله موجود ، فيترتب على ذلك أنك لا تعرف بعد أنك شئ يفكر ، لأن تلك المعرفة عندك معتمدة على المعرفة الواضحة بوجود اله ، وتلك المعرفة لم تثبتها بعد فى المواضع التى تستخلص فيها أنك تعرف بوضوح ما أنت وماهيتك . ويتكلم « أرنو » بمثل هذا فيقول : ان حقيقة الأفكار الواضحة المتميزة التى عليها يقوم وجود الله هى نفسها بحاجة الى اثبات . ولكن « جسندي » يعبر عن هذا الدور بأوضح من غيره فيقول لديكارت : « أنك تذهب الى أن الفكرة الواضحة المتميزة حقيقية ، لأن الله موجود ، ولأنه خالق

(١) الدور هو توقف الشئ على ما يتوقف عليه ، وبعبارة أخرى أن نثبت قضية ما ، معتمدين على قضية ثانية ، ثم نعود فنثبت هذه الثانية معتمدين على الأولى .

تلك الفكرة. ولأنه ليس خداعا • ولكنك تقول من جهة أخرى ان الله موجود، لأنه خالق وصادق ، ولأن لديك عنه فكرة واضحة : فالدور ظاهر لا يخفى على أحد •

١٥ - فيجيب ديكارت على ذلك الاشكال. بالفرقة بين نوعين من اليقين : يقين الأصول والبدهييات التي تعرف بنظرة بسيطة ، ولا قبل لنا بالشك فيها ؛ ويقين العلم الذي هو عبارة عن نتائج معتمدة على الاستدلالات ومقدمات لاتخلو من طول وتعقيد ، وتدخل الذاكرة فيها ؛ وباستطاعتنا أن ندرك في تلك الاستدلالات بالتعاقب كل واحدة من القضايا التي تؤلفها ، وأن ندرك صلتها بالقضية السابقة ؛ فاذا وصلنا الى النتيجة « تذكرنا » ، جيدا أننا رأينا القضايا الأولى بداهة ولكننا لا « نراها » الآن بالفعل ؛ فنحن هنا محتاجون الى الضمان الالهي ، ولسنا محتاجين اليه في الأصول والبدهييات (١) • واذن فديكارت يرد على من اتهموه بالوقوع في الدور بأن المعرفة الحدسية البديهية ليست بحاجة الى أن تكون مضمونة من الصدق الالهي ، وانما المعرفة الاستنباطية وحدها بحاجة الى ذلك الضمان •

١٦ - وهذا الرد نفسه باعث على الحيرة • وهو يضطر ديكارت الى أن يواجه اشكالات ثلاثة : أولا ، اذا كان دليل وجود الله ، كما يبدو لنا ، استدلالا عقليا طويلا معقدا ، فالدور باق لم يرتفع • والثاني ، أن ديكارت قد بسط رحاب الشك فيما يظهر الى أبعد مما يفيد رده هذا : فأتنا رأينا أنه اذ قال ان باستطاعتنا أن نشك في نتائج أبسط العمليات الرياضية ، كمد أضلاع مربع ، لم يكن شكه في الحقيقة مقصورا على نتائج الاستدلالات • والثالث ، نلاحظ أنه ، حتى لو رفعت هاتان الصعوبتان يتبقى أمر ! آخر : وهو أنه ليس من المعقول أن يكون ديكارت قد أراد ، كما زعم البعض أحيانا ، أن يكون الله ضامنا لصدق الذاكرة : لأنه لا شيء يمنع الذاكرة من التعرض للنسيان

(١) يلخص ديكارت تلك النظرية بدقة تامة في كتاب « مبادئ الفلسفة » : الباب الأول ، مادة ١٣ ( انظر ترجمتنا العربية ، القاهرة ١٩٦٠ ص ٩٩ )

ومن حملنا على الظن بأننا رأينا بداهة وليس في الحقيقة كذلك . والواقع أن صدق الذاكرة لا يرجع الا الى الانتباه ، وهو ضمان انساني لا الهى .  
أما اذا اكتسب وجود الله صفة اليقين الذى للبديهيات ( كما فى الدليل الأنطولوجى حيث وجود الله مشتق من نفس فكرته ) فقد سقط الاشكال الأول وزال الدور .

ولكن الاشكال الثانى يبقى . ما دام « الشك المسرف » يبدو وقد امتد حتى تناول البديهيات نفسها . وهنا ينبغى أن نشير الى تفرقة أوضحها ديكرت فى رده على « رجيوس » : اعترض رجيوس على الفيلسوف بأن الضمان الالهى ليس ضروريا للبديهيات الواضحة بذاتها . فأجاب ديكرت : « أسلم بما تقول . مادامت تلك البديهيات مفهومة بوضوح » (١) . ومعنى هذا أنه ليس يمكن أن نشك فى حقيقة ما فى اللحظات التى نراها فيها بداهة ، ولكننا ما دمنا لا نعرف طبيعة الله ، فلا نستطيع أن نستنتج أن القضية ذاتها ، ولو كانت بديهية ، تبدو لنا بنفس بدايتها . فالذى ضمنه لنا كرم الله وثباته انما هو بقاء البداهة واستمرارها خلال الزمان . وحينئذ يكفى ، على شرط أن تبقى ذاكرتنا صادقة ، أن نتذكر أننا رأينا قضية بداهة لكى نكون موقنين من صدقها ؛ فاليقين يأتى اذن من رؤية آنية برهية لا منقسمة . والبرهات المتعاقبة منفصلة مستقلة فى ذاتها بعضها عن بعض استقلالاً يمنعنا من أن نستخلص من حال الحقيقة بالنسبة اليها فى برهة ما ، حالها فى البرهة التالية ، اذا لم يكن لدينا فى ثبات الله ما يصل بين تلك البرهات المشتتة (٢) .

١٧ - ولعلنا اذا رويناه الفكر فى هذا « الدور الديكارتي » أن نلتمس للفيلسوف بعض المعاذير ، اذ نجد أن نظرية « الصدق الالهى » هذه نقض لافتراض « الشيطان الماكر » ، ما دام ذلك الافتراض هو السبب الأكبر الذى دعا الفيلسوف الى أن يشك فيما قد يبدو أوضح الحقائق وأكثرها

(١) « رسالة الى رجيوس » بتاريخ ٢٢ مايو سنة ١٩٤٠ .  
(٢) راجع : أميل برهيه : « تاريخ الفلسفة » ، م ٣ ص ٨٢ .



تميزا • فاذا أراد الفيلسوف أن يضع حدا لذلك « الشك المسرف » أو الميتافيزيقى ، فقد وجب أن يكون الفكر فى صميم الأشياء وتحت الأمور الحسية نفسها ، ووجب أن يكون بمقدور الفكر الإنسانى أن يرتفع الى فكر قدير متعال ، وأن يجد فى ذلك القدير المتعالى تفسيراً للعالم • وبعبارة أخرى ، أن الوضوح والتميز ، مع أنهما آية اليقين ، محتاجان الى سند من الصدق .  
الالهى • والحقائق الرياضية نفسها ليس فى وضوحها وتميزها ضمان .  
« كاف » • ولن يكون لها قيمة الا اذا كان الله صادقا غير مخادع : وظاهر أن فى تلك العملية ضربا من الدور •

ولكن كل معرفة حقيقية لا تخلو من بعض الوجوه من دور ، ويشبه أن يكون الدور موجودا فى الطبيعة وفى الأشياء نفسها : ألسنا نرى المصفون قبل أن يجرب جناحيه يقذف بنفسه خارج العش ؟ وكل كائن حى يقوم بشىء من « المصادرة على المطلوب » حين يستخدم أعضاء جسمه بلا تردد ، وان كان يجهل بعد اذا كانت تلك الأعضاء قد جعلت لبقائه أو لهلاكه • ولا يكاد العلماء فى بحوثهم ينجون من تلك المصادرة ؛ والحق أننا مهما نفعل فبداية العلم ليست علمية ، وانما هى « مسلمات » من غير برهان ، والعلم الذى يفسر كل شىء لا يستطيع أن يفسر البدايات التى هى عنده كالمسلمات ؛ وينبغى قبل الشروع فى العلم ، أن يؤمن الباحث بإمكان العلم ، وذلك الايمان عبارة عن الاعتقاد بأن البداهة صادقة لا كاذبة ، وأن ملكاتنا آلات للمعرفة لا للأوهام •

وأكثر من هذا : ما عسى أن يكون الاعتقاد بأن الذهن مجعول للحقيقة الا تسليما بوجود غائية فى العالم ، ووجود مطابقة أو « اتساق مدبر » بين قوانين الفكر وقوانين الوجود ؟ وأليس هو الى حد ما اعترافا بوجود خالق واحد للفكر وللوجود ، قد جعل الفكر للعالم والعالم للفكر ، حتى يصح أن نقول مع « ليبنتز » : « نستطيع فى صميم كل حكم وكل قضية مهما تكن أن نجهد

« اعتقاداً عفويًا بوجود الله » •

فإن الله عند ديكارت وثيق الارتباط بإيمان العقل بنفسه وثقته في بدايته •  
يوثلك الثقة أمر مسلم به مقدما ، وذلك الإيمان فعل لا غنى عنه للتفكير انطلاقا ،  
حتى لقد استطاع بعض الكتاب المحدثين أن يقول : « أن التفكير يتضمن قسما  
« ويميننا » (١) • واذن فليس لدينا ، أردنا أم لم نرد ، إلا سبيل واحدة نتفادى  
بها ضرورة الاعتقاد : وهي أن نمسك عن التفكير •

---

(١) « Penser suppose 'un serment' »

## الفصل الرابع

### اليقين الثالث : وجود العالم

١ - أعلم الآن على اليقين حقيقتين : أعلم أنى موجود ، وأن الله موجود .  
أنا موجود : بمعنى أن لى نفساً متميزة عن بدنى ، وهى اذن قادرة على أن تبقى بدونى ، فهى خالدة لا تموت . والله موجود ؛ ولليقين بوجود الله منزلة رفيعة عندى : فمن دون الله كنت أبقى سجيناً فى « الكوجيتو » لا أبرحه ، ومن دونه كنت أعرف نفسى ولا أعرف شيئاً آخر . ولكن وجود الله ضمان لكل علم ولكل يقين ؛ ويوجوده أستطيع الآن أن أعبر الهوة التى حفرها الشك بين فكرى وبين الأشياء ، وأستطيع أن أطمئن الى وجود العالم الخارجى .

ذلك أن الميل الطبيعى القوى الذى أشعر به ، والذى يدعونى الى الاعتقاد بوجود ذلك العالم ، هو ميل يستحيل أن يسوقنى الى ضلال ، ما دمت قد استنفدته من الله الذى هو الكامل الصادق الذى لا يخدع . ومنذ الساعة التى عرفت الله فيها أيقنت بوجود الأشياء ، وأصبح الشك أمراً مستحيلاً ، وذهب ما بقى لدى من ارتياب ، وحل محله ثقة بالعقل لا تتزعزع . أستطيع اذن أن أثق من النتائج التى تفضى اليها الاستدلالات العقلية مهما يكن حظها من الطول والتعقيد ، ما دمت أراعى فيها شرطاً واحداً : أن يكون لى فكرة واضحة متميزة عن كل حلقة فى سلسلة الاستدلال . قد يحدث أحياناً أن أضل فى بحوثى ، ولكنى أكون حينئذ أنا المسئول وحدى : لأننى حر ، وإرادتى لا متناهية ؛ وقد تتعجل إرادتى فى الحكم على الأشياء قبل أن يراها عقلى بوضوح وتميز . والله اذ منحنى الحرية والاختيار منحنى القدرة على الخطأ والصواب (١) .

٢ - فوجود الله هو الذى يضمن وجود العالم الخارجى . ولكن العالم

---

(١) « مبادئ الفلسفة : الباب الأول » ، مادة ٢٩ ، ( ترجمتنا العربية ص

الخارجي لا يمكن أن يكون وجوده الحقيقي على نحو ما نعرفه بحواسنا : لأن الأحاسيس إنما هي أفكار غامضة مبهمّة لا تؤدي إلى اليقين الذي نتوخاه ، ولن يكون لنا من الأحاسيس أي يقين عن طبيعة الضوء أو الصوت مثلاً . والضمان الإلهي يفيد أن ما يصح أن يوجد حقاً إنما هو ما يكون موضوعاً لفكرة واضحة متميزة . فإذا بحثنا وأنعمنا النظر لم نجد في تصورنا للعالم الخارجي إلا فكرة واحدة متميزة دائماً باقية مهما تتغير الصفات الحسية : تلك هي فكرة « الامتداد » « L'étendue » الذي هو موضوع بحوث المشتغلين بالهندسة . ونستطيع الآن أن نتخذ مبدأ « الأفكار الواضحة المتميزة » وسيلة نستطيع بها أن نطلق الأحكام على وجود العالم المادي وعلى طبيعته . فإذا لقينا جسماً ما فيكفي أن نسأل أنفسنا بصدده : عن أي شيء يكون لدينا فكرة واضحة متميزة حين نفكر في هذا الجسم ؟

« لنأخذ مثلاً هذه القطعة من شمع العسل ، ولم يمض على استخراجها من الخلية إلا زمن قصير : فهي لم تفقد بعد حلاوة العسل الذي كانت تحتويه ؟ ولم يزل بها شيء من رائحة الزهور التي قطفت منها ؟ لونها وحجمها وشكلها أشياء ظاهرة للعيان ، وهي الآن جامدة باردة تستطيع أن تلمسها ، وإذا نقرت عليها أحدثت صوتاً ما . وأخيراً جميع الأشياء التي يمكن بتميز أن تجعلنا نعرف على الجسم ، نلقاها في الشمعة . ولكن بينا أنا أتكلم ، أضعها قرب النار ؟ فماذا أشاهد ؟ تذهب بقية طعامها ، وتلاشي رائحتها ، ويتغير لونها ، ويضيع شكلها ، ويزيد حجمها ، وتصير من السوائل ، وتسخن حتى لا نكاد نستطيع لمسها ، ومهما ننقر عليها فلن ينبعث منها صوت . أما تزال الشمعة باقية بعد هذه التغيرات جميعاً ؟ يجب أن نقر بأنها باقية ، ولا يستطيع أحد إنكار ذلك . وإذن فما الذي كنا نعرفه في قطعة الشمع هذه بتميز ووضوح ؟ لا شيء يقينا من كل ما لاحظته فيها عن طريق الحواس ، مادامت الأشياء التي كانت تقع تحت حواس الذوق أو الشم أو البصر أو اللمس أو السمع



قد تغيرت كلها في حين أن الشمعة باقية » (١) •

٣ - ومن هذا التحليل لذلك المثال المشهور (٢) ، يستتبع ديكارت أن الشمعة ليست تلك الرائحة ، ولا ذلك اللون ، ولا تلك المقاومة ، ولا ذلك الشكل ، وأن الحواس لا تدركها في طبيعتها وكيانها ، « وأنتى لن أستطيع أن أفهم بالخيال ماهى قطعة الشمع هذه ، وإنما ذهني وحده هو القادر على أن يفهمها » ، وهو القادر على أن يتعقبها دائما • ومهما تحترق الشمعة ومهما تتلاش ، فالذهن يتعقبها حيث تكون • والشمعة موجودة وإن غابت عن العيان ، وهى باقية وإن تآثرت أجزاؤها وذهبت عناصرها أشتاتا •

واذن فالذى يبقى من الشمعة ، والذي يدركه الذهن فيها بوضوح وتميز ، إنما هو امتدادها ، لا ذلك الامتداد الحسى الذى أتمثله بحواسى وبخيالى ، بل هو الامتداد الذهني المجرد من الألوان والأصوات والمماسات • وليس الامتداد هو ماهية الشمعة فحسب ، على نحو ما رأينا من التحليل السابق ، بل ليس الجسم وليست المادة شيئا غير هذا الامتداد المجرد الذى يدركه الذهن ، والذي هو أشبه بفضاء صاحب الهندسة • واذن فالامتداد وحده هو « الصفة الأولى » (qualité première) • وهو جوهر الجسم المستقل عن جوهر النفس • أما الألوان والأصوات والروائح والطعوم فكلها « صفات ثانية » ، وليس لها وجود فى ذاتها وإنما وجودها *en elle-même* فى أذهاننا •

٤ - يتبين من ذلك أننا لانعرف «العالم الخارجى» معرفة مباشرة بالحواس ، ولا ندركه ادراكا مباشرا كما هو فى ذاته ؛ وكل ما نعرفه عنه هو الصور الذهنية والأفكار التى فى أذهاننا • أما أن هذه الصور والأفكار مطابقة لموجودات حقيقية لا وهمية ، فهذا ما لانهلمه الا بالواسطة ، أى بفضل

(١) « التأملات » : التأمل الثانى ( « مؤلفات ديكارت » ، طبع أ - ت ، م ٩ ص ٢٢ - ٤٤ ، ترجمتنا العربية ، الطبعة الرابعة ١٩٦٩ ص ١٠٤ ) •  
(٢) راجع : ألان : « أفكار » ، باريس سنة ١٩٣٢ ص ٣١ - ٣٧ •

« الصدق الالهي » : لأن من غير الممكن أن نخدعنا الأفكار التي أودعها الله قينا مع ميل قوى الى الاعتقاد بأنها صحيحة .

واذن فديكارت من الذاهين مذهب المثاليين ؛ وكثيرا ما عيب على الفيلسوف هذا الاتجاه . ولكن يبدو أن الذين عابوا عليه مثاليته تلك لم يروا فرقا بين المذهب « الارتياحي » والمذهب « المثالي » . ومع ذلك فقد صار من العسير علينا ، بعد كشف الفزيولوجيا الحديثة ، أن ننكر أن كل ما نعرفه عن العالم الخارجي إنما مرده الى أحوال الوجدان الشخصي ، كما رأى ديكارت (١) .

واذا كان ديكارت يبدو هنا قريبا من مذهب المثالية الحديث (٢) ، فهو في الحقيقة بعيد عنه بالقصد والنية : لقد جرد الفيلسوف المادة من جميع صفاتها الا واحدة وهي « الامتداد » . فلو كان صنع ما سيصنع « بركلي » من بعده ، أي لو كان ألحق مصير « الامتداد » بمصير أحاسيس اللمس أو البصر ، لما بقي هنالك « صفة أولى » واحدة تضمن للجسم وجودا مستقلا عن فكرنا .

(١) راجع ما كتبه في هذا المقام العالم الفزيولوجي الانجليزي « هكسلي » تأييدا لديكارت ( « العلوم الطبيعية والمشكلات التي تثيرها » باريس ١٨٧٧ ) .  
(٢) تستعمل كلمة « المثالية » *Idéalisme* في معان شديدة التباين حتى لتكاد تنتهي بأن لا يكون لها معنى محصل مضبوط . لكننا اذا رجعنا الى أصل اللفظ وجدنا أن « المثالية » تطلق على المذهب الذي يحسب حساب « الفكرة » و « المثال » ويضعهما في مكان الاعتبار والصدارة : مثال ذلك « مثالية » أفلاطون .

أما مذهب « المثالية » الحديث فيرى أنه يوجد الى جانب صور الحس ، وفوق التجربة البسيطة العادية ، صور أو معان معقولة ، وأن حقيقة العالم الخارجي هي كونه مدركا . ويقول الفيلسوف المعاصر « برتراند رسل » ان « المثالية » بهذا المعنى عبارة عن الذهاب الى أن ما هو موجود ، أو ما يعلم أنه موجود ، يجب أن يكون بوجه ما عقليا .

ولقد توسع « بركلي » *Berkeley* في هذا المعنى حتى انتهى به الأمر الى انكار الوجود وسلب الحقيقة عن كل ما لم يكن تصورا ذهنيا أو فكرة . ويطلق على هذا النوع من « المثالية » أسم « اللامادية » *Immatérialisme* لأنه ينكر المادة .

ولكن ديكارت لم يكن يقصد الى هذا ، لم يكن يعنى بنظريته فى « الصفات الثانية » أن يحكم على العالم المادى بالفناء ، بل اننا على العكس نراه جاهدا أن يمنح ذلك العالم وجودا لا نزاع فيه : وذلك لن يتأتى الا اذا خلصنا ذلك العالم مما لا يدخل حقا فى جوهره ، أى الا اذا خلصناه من فعل الحواس والأوهام والخيال • فلو تم لنا أن نعرف العالم الخارجى عن طريق الذهن دون الحواس لكان وجود ذلك العالم أقوى وأمتن أساسا •

ولعل من مواضع الطرافة عند ديكارت أنه استخلص نفس الدليل على وجود الأجسام ومنافاتها للجوهر المفكر من حجج يستطيع أحد المحدثين أن يستخدمها فينتهى منها الى المذهب المثالى (١) •

٥ - تبينا أن الفكرة الواضحة المتميزة التى يمكن أن تكون لنا عن العالم المادى ، هى فكرة « الامتداد » ومعها فكرة « الحركة » التى هى عبارة عن تعاقب الأمكنة التى يشغلها جسم واحد فى الامتداد ، اذ لا تتصور الحركة من غير امتداد • واذن فالامتداد والحركة هما وحدهما الشيطان الخارجيان اللذان أثبتنا لهما الوجود حقا ؛ ويترتب على ذلك أنهما الشيطان الفريدان اللذان يمكن أن يبحث فيهما علم الطبيعة •

وهذا يفضى بنا الى نتائج ثلاث لا يستهان بها :

الأولى : أن هذه النظرة قد قوضت طبيعيات أرسطو ، اذ قلبت الأساس الذى كانت تقوم عليه رأسا على عقب • فكل جسم فى نظرية أرسطو عبارة عن جوهر مؤلف عن عنصرين : من « صورة » تجدد طبيعته وتضفى عليه خواصه ، ومن « هيولى » هى الحامل لتلك الصورة ، وهى التى تعينها على البقاء • فكانت طبيعيات أرسطو ، كلما أرادت أن تفسر خواص كائن ما أو فعله ، تلجأ الى وسيلة واحدة هى أن تنسب اليه صورة خاصة • وكانت تظن

(١) راجع ما كتبناه عن المثالية الديكارتية فى كتابينا : «محاولات فلسفية» و « رواد المثالية فى الفلسفة الغربية » •

أنها قد فسرتة متى أثبتت له وجود «صورة جوهرية» *forme substantielle* هي بمثابة قوة خفية أو نفس مستترة • لكن الميتافيزيقا الديكارتية جاءت فعملتنا خلافا لذلك أن النفس متميزة عن البدن تميزا حقيقيا ، وأنه لا يوجد خارج الفكر الا امتداد وحركة • واذن فقد قضت ميتافيزيقا ديكارت على فكرة « الصورة الجوهرية » قضاء حاسما ، ولم تصطنع في تفسير الكون المادى الا التفسير الآلى المحض الذى لا يأخذ الا بالحركة وقوانينها • جميع أحوال المادة وظاهراتها ترجع ، في نظر ديكارت ، الى الحركة : فظاهرة الصوت مثلا ليست شيئا له وجود خارج نفوسنا ، اذ لا يوجد في الخارج الا حركة أجزاء الهواء واهتزازاتها بازاء الأذن • وليس الثقل ولا المقاومة خاصية ذاتية للأجسام ، وانما الطبيعة المادية بأسرها ليست الا سلسلة من الحركات ، حتى صح أن يقول في ذلك « دالمير » : « ان لديكارت فضلا كبيرا في أنه رأى العالم مشكلة من مشاكل الميكانيكا » •

الثانية : هي أن هذا الكون لما كان امتدادا فحسب فقد وجب أن يكون حاصلًا على خواص الامتداد جميعا • وبهذا تغيرت النظرة التقليدية الى عالم الأجسام ؛ ومنذ ذلك الحين أصبحت المادة شيئا قابلا لأن يتعقل وأن يدرك بالذهن • فبينما كانت المادة في فلسفة أفلاطون وأرسطو تمثل ما في الأشياء من عنصر عرضي ، غير عقلى ، لا ينفذ الذهن اليه ، اذا بها تصير على يدى ديكارت - وقد جعل المادة عين الفضاء الهندسى - شيئا قابلا لأن يتعقل تعقل ذلك الفضاء نفسه ، أو شيئا خاضعا لمطالب البرهنة الرياضية الدقيقة ؛ وبهذا لم تعد الفيزيقا التي هي موضوع المادة مجال الاحتماليات كما كانت ، بل قد أصبحت الطبيعيات هي علم الضروريات •

ثم ان خواص الكون المادى يستخلصها ديكارت « أولانيا » (١) من تعريف

(١) يطلق اللفظ اللاتينى *a priori* ( بمعنى « الأولانى » ) على تصريحات أو نظريات قبلت دون رجوع الى التجربة ، ودون اصطناع لأى وسيلة من وسائل التحقق من صحتها ، بل قبلت بمقتضى رأى أو مبادئ وضعت في البداية كأنها أشياء بديهية •



المادة بالامتداد • الفضاء « لا محدود » ، لأننا أينما وجهنا الفكر استطعنا دائما أن نتخيل وراء الحد الذى بلغناه فضاء آخر ؛ واذن فالعالم « لا محدود » بمعنى أنه لامتناه من حيث الامتداد : « مما ينافى فكرى أو مما يتضمن تناقضا أن يكون العالم متناهيا : لأننى لا أستطيع الا أن أتصور فضاء وراء حدود العالم أينما رسمت تلك الحدود ؛ وعندى أن فضاء كهذا هو جسم وليس يضيرنى أن يسميه البعض وهميا ، وأن يعتقدوا من أجل ذلك أن العالم متناه : لأننى أعلم منشأ هذا الخطأ » (١) •

وبما أن المادة عبارة عن الامتداد فلا امتداد من غير مادة • واذن فالعالم كله « ملاء » plein • وفى القول بالخلاء تناقض : إذ أن « الخلاء » vide يستلزم انعدام المادة ، والفضاء نفسه مادة لأنه امتداد كما رأينا •

ولما كان العالم ملاء فحركات الأجسام فيه دائرية شبيهة بالحلقات المقفلة ( نظرية الدوامات ) : ذلك لأن الجسم الذى يتقل من مكانه لا يمكنه أن يبخترق طريقا فى الملاء الا اذا دفع أمامه أجساما أخرى • وهذه الأجسام بدورها تدفع هى أيضا أجساما غيرها وهكذا ، بحيث ترتد الحركة الى النقطة التى بدأت منها •

والفضاء منقسم لا يقف فى انقسامه عند حد : لأنه لا يوجد جزيء من المادة ، مهما يكن صغيرا ، الا ونستطيع أن نتصوره منقسما كذلك • واذن فالمادة منقسمة فعلا بلا تناء • ولا وجود اذن للجزئيات التى لا تتجزأ ، كذلك التى تخليها « لوكريتيوس » (٢) لأن وجود جزئيات لا تتجزأ يفيد وجود الخلاء الفاصل بينها •

(١) « رسالة الى موروس » ( مؤلفات ديكارت ، طبع فكتور كوزان ، م ص

( ٢٤١ )

(٢) « لوكريتيوس » Lucrèce شاعر لاتينى كبير ، عاش فى القرن الأول قبل ميلاد المسيح ، وناصر فلسفة « أبيقور » Epicure ، وبسط الرومان مذهب أستاذه اليونانى فى ديوان شعر رائع باللغة اللاتينية عنوانه « طبيعة الأشياء ».

ويمكن أن يقال بالأجمال ان الكلمة الأخيرة فى الأشياء المادية هى أنها جوهر ماهيته الامتداد ، وهذا الجوهر خاضع لقوانين الحركة • واذن فليس فى عالم المادة الا علم واحد هو الميكانيكا ، وجميع العلوم الأخرى ، الفيزيكا ( علم الطبيعة ) والكيمياء والبيولوجيا ( علم الأحياء ) ، ليست الا معرفة الأشكال الخاصة التى يمكن أن تتخذها حركة الجوهر الممتد •

والنتيجة الثالثة : أن القوانين التى تسيطر على العالم الطبيعى يحددها ماتعلمنا الميتافيزيقا عن الله • فالكائن الأسمى الذى ثبت الميتافيزيقا وجوده ليس مقتصرا على أن يكون خالقا للطبيعة قادرا على كل شئ ، ولكنه اله حق ، أى أنه كائن كامل • واذن فكل شئ فى الطبيعة يجب أن يخضع للقوانين التى أرادها الخالق الكامل • وخاصة فعل ذلك الكائن هى عدم التغير و « الثبات » *« 1, immutabilité »* : واذن فالله لا يمكن أن يكون قد خلق ، الا مادة ممتدة ، ذات حركة كميتها ثابتة ، وتنتقل هذه المادة من جزء من الامتداد الى الآخر وفقا لقوانين بسيطة وثابتة •

واذا سلمنا بهذا المبدأ استخلصنا منه القوانين الأساسية للطبيعة :

( ١ ) كل شئ يبقى على حاله ما دام لم يغيره شئ •

( ب ) كل جسم يتحرك يستمر فى حركته على خط مستقيم •

( ج ) جميع أحوال الحركة المتغيرة الخاصة تخضع لقوانين أقل مقاومة ، والمساواة بين الفعل ورد الفعل • • الخ • فاذا التقى جسم متحرك بجسم متحرك بحركة أشد لم يفقد شيئا من حركته الخاصة • واذا التقى بجسم متحرك بحركة أضعف فقد دمن الحركة مقدار ما يعطى ذلك الجسم الآخر •

وبالحساب نستطيع أن نستخلص من تلك القوانين ما نتنبأ به عن تغير حركة جسمين تبعاً لاصطدامهما •

٦ - وليس من قصدنا أن نتابع ديكارت في تفاصيل مذهبه في العالم الطبيعي .  
وحسبنا هنا أن نجلى ما قد يكون في عموم نظراته تلك من طرافة وخصوبة .

متى تم لديكارت أن يثبت وجود المادة شرع يفسر نشوء الكون ، فرأى  
أن كل شيء في العالم الحسى يتم « آليا » ، أى بتطبيق قوانين الحركة فحسب  
« ودون أن تتدخل أى علة خارجية » . فكأن الكون المادى قضية رياضية تنبسط  
« وفقا لقوانين « الآلية » (١) ولكن الأجسام العضوية أليست تفيد مبدأ جديدا  
« مبينا للآلية المحضة ؟ »

كلا . فديكارت يرى أن فى الآلية تفسيراً للأجسام العضوية أيضا .  
وليست الأجسام العضوية الا « آلية » أكمل ، وليست « الفيزيولوجيا » الا  
« فيزيقا أكثر تعقدا » . والجسم الانسانى نفسه انما تفسره قوانين « الآلية  
الشاملة » والتغيرات التى تحدث المادة .

ولعل نظرية ديكارت فى « الآلية الشاملة » *mécanisme universel*  
« قد جعلته يسبق معاصريه فى استشفاف نظرية « داروين » فى الاختيار  
الطبيعى ، التى تذهب الى أن الكائنات العضوية الأكثر ملاءمة تبقى وحدها  
« مع أنواعها » . قال ديكارت فى كتابه « العالم » : « لا بدع أن جميع أنواع  
الحيوان تتناسل : لأن الحيوان الذى لا يستطيع أن يلد لا يولد هو بدوره ،

(١) « الآلية » *Mécanisme* نظرية فيزيقية وفلسفية تفسر جميع  
خواص الاجسام بقوانين الهندسة والميكانيكا ، أى بالامتداد والشكل والحركة ،  
كما فى المذهب الديكارتى . وهذا الطابع الآلى لفزيقا ديكارت هو الذى أشار  
اليه « بسكال » حين اتهم فيلسوفنا بأنه لم يترك لله عملا الا أن « يغمز » العالم ،  
ثم فسر العالم مستغنيا عن الله . لكن هذا الاتهام بعيد عن الانصاف كما  
سنرى ، والحق أن ديكارت انما أراد تفسيرا علميا للعالم ، وليس فى هذا  
« ما ينقص من كمال الله » ، بل ان ذلك التفسير الديكارتى يلتقى فى صميمه  
« مع اتجاهات العلم الحديث » .

وحيث أن يكون له وجود في العالم ، (١) .

٧ - ومن قبيل التأويلات العجيبة لهذه « الآلية الشاملة » نظرية ديكارت المشهورة في أن « الحيوان آلات » « Les bêtes machines . » فهو يقول ان في العالم جوهرين اثنين : النفس المفكرة والمادة الممتدة ، ولا توسط بين الجوهرين : فكل ما ليس بنفس فهو مادة . واذن فما دام الحيوان ليس له نفوس مفكرة ، فليس الحيوان الا من قبيل الجوهر الممتد الخاضع لقوانين الحركة . واذن فليست أنواع الحيوان الا آلات شبيهة بالآلات التي يصنعها الانسان ، وكل الفرق في كمال الصنع . والحيوان عند ديكارت أشبه بالساعة المعقدة ، ولو بلغ صانع من الحدق أن صنع كلبا جمع فيه تفاصيل الأشكال والحركات التي يراها في الطبيعة ، لم يكن لدينا وسيلة للتمييز بين ذلك الكلب المصنوع وبين الكلاب التي تنبح في منازلنا ؟ (٢)

٨ - نرى أن الفيزيكا الديكارتية مستمدة من الميتافيزيقا ، أى من تصور المادة تصورا تم بالاستدلال العقلي المحض ، وليس للتجربة العلمية فيه الا منزلة ثانوية . ولا بدع أن يكون الأمر كذلك ونحن نقرأ ما يقول ديكارت

(١) « العالم » : ( « مؤلفات ديكارت » : نشرة جازينييه ، م ٤ ص ٢٦٣ ) .  
(٢) ليس من نظريات ديكارت ما بلغ صدهاء في القرن السابع عشر ما بلغت تلك النظرية العجيبة في « آلية الحيوان » : فان عددا من المفكرين والمشتغلين بشئون الدين ، أمثال « بسكال » وفلاسفة « بور رويال » ، رحبوا بها أكبر ترحيب . ويروى أن « مالبرانش » كان يلهو أحيانا بضرب كلبة له بحجة أنها لا يمكن أن تحس ضربا . والذي حمل هؤلاء على مناصرة هذه النظرية أنهم كانوا يرون فيها وسيلة سهلة للتخلص من حيرة أوقعتهم فيها مسألة نفوس الحيوان : لأنه اذا لم يكن بين الحيوان والانسان من فرق الا في الدرجة ، أفليس يلزم اما أن نسلم لكليهما بخلود النفس ، واما أن ننظر اليهما معا نظرا الى مجرد آلات مقضى عليها بالفناء ؟ لكن هذه النظرية الديكارتية أثارت احتجاج الكثيرين من أهل الطبقات الأرستوقراطية وبعض الكتاب والكاتبات من صاحبات المنتديات الأدبية في فرنسا لذلك الحين ، ونذكر من هؤلاء « لا فونتين » صاحب « الأمثال » المشهورة على السنة الحيوان وكذا « مدام دوسفنيه » الكاتبة المشهورة .



بهذا الصدد : « أرفع العلوم وأكملها » عبارة عن : « أن نعرف بمعرفة منطقية  
« أولانية » « a priori » جميع الأجسام الأرضية على اختلاف صورها  
وماهيتها » (١) •

وتلك في الحق محاولة قد بلغت من الجرأة حدا بعيدا ، وهي تدل دلالة  
واضحة على ما أولى ديكارت العقل الانساني من ثقة قد لا يشاركها فيها أحد من  
علماء عصرنا الحاضر • ولكننا لا نعجب لذلك : لأننا رأينا فيما سبق أن ديكارت  
قد جعل العقل الانساني مكفولا من العقل الالهي متوكلا عليه • وديكارت  
نفسه يقول : « يبدو لي أن من اعتقد بطلان علل المعلولات الموجودة في  
الطبيعة ، على نحو ما وجدناها ، هو من المعترضين على أفعال الله وتديره : لأن  
معناه مؤاخذه الله على أنه خلقنا من النقص بحيث كنا عرضة للخطأ ، حتى  
لو أجدنا استعمال ما منحنا الله من عقل ونظر » (٢) • ومن أجل هذا اختتم  
ديكارت كتاب « مبادئ الفلسفة » مؤكدا في لهجة لا تخلو من زهو : « أن  
لدينا يقينا أخلاقيا بأن أمور هذا العالم جميعا على نحو ما أثبتنا ( في هذا  
الكتاب ) امكان كونها كذلك ، بل ان لدينا على ذلك يقينا يجاوز اليقين  
الأخلاقي » (٣) •

٩ - لكن منفعة التجربة عند ديكارت انما تكون على وجهين :

أولا : كوسيلة من وسائل المراقبة تنذرنا اذا كنا أخطأنا في استدلالنا •

ثانيا : تفيدنا معرفة أى التأليفات أراد الله اخراجها الى الفعل ، من بين جميع  
التأليفات التي كانت ممكنة : لأن تلك المادة الوحيدة ، الامتداد المجرد ،  
التي منها أُلِف الكون بأسره ، قابلة لضروب من الاستعمالات كثيرة ، نظرا  
لقلة تعينها • ولقد كتب ديكارت : « بما أن الله كان قادرا على تنظيم الأشياء

(١) « مؤلفات ديكارت » طبع أ - ت ، م ١ ص ٢٥٠ •  
(٢) « مؤلفات ديكارت » طبع أ - ت ، م ٩ ص ١٢٣ •  
(٣) « مؤلفات ديكارت » طبع أ - ت ، م ٣٢٣ - ٣٢٤ •

على وجوه مختلفة لا متناهية ، فبالتجربة وحدها لا بقوة الاستدلال ، نستطيع أن نعرف أى هذه الوجوه كلها قد اختاره الله « (١) » . واذن فالعالم الطبيعي حين يبسط استدلالاته لا يكون مقتصرًا على تفسير العالم الحقيقي ، بل العوالم الممكنة ، التي لم يخرجها الله الى حيز الوجود . وكل ما للتجربة من أثر إنما يكون بتوجيه التفاته الى ما نال تلك الخطوة البسيطة ، خطوة الوجود .

١٠ - ولعل من نافلة القول أن نشير الى خطر تلك المجازفة الديكارتية . لكننا نعجب اذ نرى أحيانًا أن تلك الجرأة نفسها حققت انتصارات علمية باقية : فقد استطاع ديكارت - دون تجربة - أن يصوغ قانون انكسار الأشعة المعروف ، كما استطاع بدليل منطقي معقد أن يصل الى الصيغة الدقيقة المركزة التي نقرأها ذلك الحين في جميع كتب البصريات .

لكن ليس مثل هذا الاكتشاف هو مجلى عبقرية ديكارت في تاريخ العلم . ويجمل بنا أن نذكر ايفاء لحق الفيلسوف أن له فضل المزج بين الجبر والهندسة في علم واحد يسميه العلماء اليوم باسم « الهندسة التحليلية »

وله فضل الاستعاضة عن دراسة الأشكال بدراسة « الدوال » *fonctions* وتصور المنحنى كنقطة تتحرك حركات متتابعة مع احتفاظها بروابط معينة مع محاور مفروضة ثابتة ، تسمى « إحداثيات » *coordonnées*

فإذا كان ديكارت قد أراد أن يعمل على تقدم الهندسة بواسطة الجبر ، وأن يضيء الجبر بأنوار الحدس الهندسي ، وأن يجعل من المسور حل المعادلات بالرسم البياني كما يقول « ليار » ، فإن اكتشافه أثنى بنتيجتين : الأولى هي اظهار وحدة العلم الرياضي ، والثانية هي تأسيس الفيزيكا الرياضية .

والواقع أن ميتافيزيكا ديكارت اذ ترد المادة الى الامتداد ، ترد الفيزيكا الى

(١) « مؤلفات ديكارت » طبع أ - ت ، م ٩ ص ١٣٤ .

( ١٤ - ديكارت )

الهندسة • أما رد الهندسة الى الجبر فهو بمثابة المرحلة الثانية من مراحل تلك المحاولة الفاشلة في الطرافة ، وهي التي ترمى الى تصور الكون كله تصورا رياضيا صرفا •

ولقد كان « جاليليو » أعلن هو أيضا أنه اذا كانت الفلسفة مكتوبة في هذا الكتاب الكبير المفتوح أمام أبصارنا والذي هو العالم ، فانها لا تنكشف لمن أهمل دراسة اللغة التي كتب بها ذلك الكتاب : « ان كتاب العالم مكتوب بلغة الرياضة ؛ وحروفه مثلثات ووائر وأشكال أخرى هندسية • فاذا لم نستعن بها لم نستطع أن نقرأ من الكتاب كلمة واحدة ، وكنا كالمتخبط خبط عشواء في تيه حالك » •

وديكرت ، بالرغم من تحامله على « جاليليو » في بعض المواضع ، قد امتدح العالم الطلياني « لفحصه غن الموضوعات الطبيعية باستدلالات رياضية » (١) • ولقد كتب فيلسوفنا بهذا الصدد الى الأب « مرسن » : « أنا متفق في ذلك مع جاليليو أتم اتفاق ، وأرى أنه ليس من وسيلة أخرى لطلب الحقيقة » • ولكنه انما أخذ على « جاليليو » أنه لم يعتبر الأسباب الأولى للطبيعة اعتبارا كافيا ، بل اقتصر على البحث عن أسباب بعض الآثار الخاصة •

ولم يقنع ديكرت بالالتجاء الى الرياضيات ، والنظر اليها باعتبار أنها أكمل اللغات لترجمة عن ظواهر الطبيعة ، بل انه جمع بين الطبيعة وبين الموضوع الذي يدرسه صاحب الهندسة ، وقال : « أقر هنا صراحة أنني لا أعرف مادة أخرى للأشياء الجسمية غير المادة التي يمكن أن تنقسم وأن تتشكل وأن تتحرك على وجوه مختلفة ، أعني المادة التي يسميها أصحاب الهندسة كما أو مقدارا ، والتي يجعلونها موضوعا لبراهينهم » (٢) •

لتأمل هنا الفكرة الكبرى في العلم الطبيعي الديكرتي :

(١) « مؤلفات ديكرت » ( طبع أ - ت ، م ٢ ص ٣٨٨ )

(٢) « مؤلفات ديكرت » ( طبع أ - ت ، م ٩ ص ١٠٢ )

الكون الفيزيقي كله راجع الى المقياس *measure* وإلى العدد ،  
 ودراسة الأجسام ملحقه بالرياضة : وهذا اللاحاق قد تم ، كما قال «شفالييه»  
 لا يوم عرفت المادة بالامتداد ، بل يوم استقر في الأذهان أن الامتداد يقبل أن  
 يعالج من ناحية الجبر (١) .

واليوم وقد أصبح اكتشاف ديكارت مألوفاً لدينا ، فلا جرم أن نرى في  
 الفضاء مجالا طبيعيا لأصحاب الرياضة . وإذا كانت الهندسة التحليلية تبدو لنا  
 أثرا من آثار الرياضة على الرياضة ، فقد كان ديكارت يرى فيها أثرا من آثار  
 الرياضة على الفيزيكا ، والانتصار الأول لفيزيكا ليست قائمة الا على الأفكار  
 الواضحة .

ومهما يكن الرأي في فيزيكا ديكارت ، فالذي لا شك فيه أن هذا  
 الفيلسوف قد استطاع بنظرة من نظراته الثاقبة أن يدرك أن الظاهرات الفيزيكية  
 بل ظاهرات الحياة مردها آخر الأمر الى حركات . ومن هذا الوجه يمكن أن  
 يقال ان ذلك العبقري قد سبق عصره بنحو قرنين . قال « رنوفيه » : « في  
 عصر تتجه ميولنا الى بناء علم طبيعي عام ، لا نستطيع أن ننكر أن ديكارت ،  
 ذلك الهندسي الكبير الذي اكتشف مبدأ وحدة المناهج الرياضية ، هو أيضا  
 العالم الطبيعي الأكبر الذي كان ، منذ المدارس القديمة ، في طليعة من كشفوا  
 لنا بأنظارهم عن وحدة العالم الطبيعي ، وعلموا الناس كيف يفسرون الظاهرات  
 تفسيراً ميكانيكياً » (٢) .

(١) شفالييه : « ديكارت » ص ١١٩ ، ١٥١ .

(٢) رنوفيه : « النقد الفلسفي » السنة الثالثة ، م ١ ص ٢ .





## الفصل الخامس

### عود الى الانسان

١ - ها هو ذا ديكارت قد أثبت الحقائق الثلاث الكبرى التي يقوم عليها بناء الفلسفة : وهى النفس والله والعالم •

لقد رأينا أن الفيلسوف لم يقنع بالادلاء بأفكاره متلاحقة بعضها فى اثر بعض ، بل أراد أن يبين لنا فى أى نظام وفى أى تدرج ، وبأى حركات الذهن اهتدى اليها ، كما أراد أن يستخدم ما اكتسب من حقائق وسيلة للاهتداء الى حقائق جديدة ، كما هو الشأن فى سلسلة من سلاسل البراهين الهندسية : رأيناه بعد أن أثبت « الانية » أو الذات المفكرة يتأدى الى اثبات الله « الكامل » « اللامتناهى » ؛ كما رأينا أن بمقدوره ، اعتمادا على اللامتناهى ، أن يؤكد وجوده هو ، وأن يثبت وجود الامتداد أو المادة • وسنرى أنه مستطيع أيضا ، بما سبق من أصول ، أن يثبت فى الانسان وجود بدن متحد بالنفس ، ووجود نظام دبره الله فى الأشياء المخلوقة لكى يهيب له أن يحيا فى هذا العالم •

٢ - فرق ديكارت بين المادة وبين الفكر تفرقة حاسمة على نحو ما علمنا ، بل مضى مع منطق مذهبه ، فألقى مبدأ « الحياة » ذلك المبدأ المحفوف بالأسرار والذي يضعه الناس عادة بين الفكر المحض وبين المادة المحضة ، وذهب ، كما رأينا الى أن الجسم الحى ليس الا جسما فحسب ، والى أنه شئ متحرك حركة آلية ( automate ) ، وأن دراسته أدخل فى اختصاص العالم الطبيعى وخدمه •

واذا كان ديكارت قد اشتغل كثيرا بتشريح بعض أنواع الحيوان ، فقد كان مقصده من ذلك أن يجد فى تلك « الآلات المعقدة » التى تسمى بالحيوان ،

ما هو من قبيل اللوالب والعجلات والأنابيب والمضخات وغيرها في «الماكينات» والآلات الصناعية • فبقدر ما كان يتيسر لديكارت في فيزيقاه أن يصور حركات القلب مثلا ، أو أن يبين تولد الحرارة الحيوانية ، كان اغتباطه عظيما لاستطاعته أن يرفض نسبة النفوس الى أنواع الحيوان : لأنه لو سلم بوجود نفوس لبعضها لوجب عليه التسليم به لجميعها ، ولكنه لم يسلم بوجود نفس للأسفنج أو للمحار وما إليها من أنواع الحيوان (١) •

٣ - لكننا اذا وصلنا الى الانسان واجهنا صعوبة لا يستهان بها : ذلك أن الجسم ، أو هذه الآلة الانسانية ، لها تعلق بنفس مفكرة • وكما يستحيل انكار ما للنفس من أثر على الجسم ، وما للجسم من أثر على النفس ، يستحيل أيضا تصور تلك العلاقة تصورا واضحا في مذهب بالغ في تقرير « الثنائية » والفصل بين الجوهرين المتباينين أشد تباين •

(١). تقوم نظرية ديكارت في « آلية الحيوان » وانتفاء العقل عنه على حجج ثلاث بسطها في القسم الخامس من « المقال في المنهج » ( طبع أ - ت ، م ٦ ص ٥٦ - ٥٩ ) وخلاصتها :

١ - « أنه ليس للحيوان لغة ، وهذا لا يدل فقط على أن البهائم أقل عقلا من الناس ، بل على أنه لا عقل لها البتة : لأننا نرى أن القدرة على الكلام لا تستلزم الا قليلا من العقل ، وليس من الناس من هم من الغباء بحيث يعجزون عن ترتيب الكلمات المختلفة بعضها مع بعض ، في حين أنه لا يوجد حيوان ، مهما يكن من الكمال والمواهب ، يستطيع أن يفعل ذلك » •

٢ - « أن الحيوان الذي يقوم بأعمال معينة على وجه الكمال عاجز عن استخدام الوسائل العجيبة التي يملكها في القيام بأفعال أخرى تختلف بعض الاختلاف • فما يصنعه الحيوان خيرا مما نصنع لا يدل على أن له عقلا ، والالكان له عقل أكثر من أي واحد منا ، ولكن صنعه خيرا من صنعنا في كل شيء ، وانما يدل على خلوه من العقل ، وأن الطبيعة هي التي تتصرف فيه وفقا لتدبير أعضائه ، كالساعة انما ركبت من لوالب وعجلات ، وتستطيع أن تحسب الساعات وأن تقيس الوقت بأدق وأضبط مما نستطيع نحن مهما بذلنا من يقظة وعناية » •

والحق أن فى نظرية ديكارت هنا بعض الغموض : ويشهد بذلك جهود الديكارتيين لسد هذا النقص • وقد يكون فى بعض عبارات من ديكارت أخذت مشتتة من هنا ومن هناك ، ما يفيد اتجاه الفيلسوف الى الحلول التى سيحاولها تلاميذه من بعده • لكن من المحقق أن ديكارت اذا كان قد تنبه اليها فإنه لم يقف عندها وفقات يصح تسجيلها •

وسبب ذلك واضح : وهو أن ديكارت قد أربى على الفلاسفة المحدثين انتصارا لنظرية الحرية الانسانية ، ولهذا أعرض عن جميع النظريات التى تفرض بين الفكر والجسم مطابقة دقيقة قد تنال من الحرية الانسانية أو تهددها بالضياح • واذن فقد قاوم ديكارت كل اغراء كان يستهويه لاقامة أى موازنة أو مطابقة بين أحوال الجسم وأحوال النفس ( وذلك هو حل « اسينوزا » ) ، أو يدعو الى أن يجعل الله يتدخل لكى يرتب بعض الأحوال « لمناسبة » بعضها الآخر ( وذلك هو حل « مالبرانش » ) ؟ أو لأن يقول

٣ - « ليس ثمة ، بعد الكفر بالله ، ضلال أشد إبعادا للنفوس عن طريق الفضيلة ، من أن يتوهم البعض أن للبهائم نفوسا من طبيعة نفوسنا ، وأنه ليس لنا تبعاً لذلك أن نخشى شيئاً أو نرتجى شيئاً بعد هذه الحياة الدنيا ، مثلنا فى ذلك مثل الذباب والنمل • ولكننا اذا علمنا مقدار اختلاف النفسين أدركنا الأسباب التى تدل على أن نفوسنا من طبيعة مستقلة عن البدن كل الاستقلال وأنها من أجل ذلك ليست عرضة للفناء بفنائه » • ولقد أوضح ديكارت الحجة الأخيرة فى رسالة بعث بها الى أحد مراسليه فقال : « لو كانت البهائم تفكر مثلنا لكانت لها نفوس خالدة » لأنه لا معنى لأن نعتقد ذلك فى بعض أنواع الحيوان دون أن نعتقد فى جمعها ، ولأن كثيراً من أنواع الحيوان ، كالمحار والاسفنج ، قد بلغت من النقص درجة تمنعنا من أن نعتقد أن لها نفوسا » •

وقد أضاف الديكارتيون الى هذه الحجج غير المقنعة حججا أخرى ، اذ جمعوا بين هذه المشكلة ومشكلة بقاء الروح الانسانية • فقالوا : اذا كانت البهائم تفكر فان لها ارواحا ، واذا كان لها ارواح فهي غير مادية ، واذا كانت الارواح لامادية فيلزم أحد أمرين : اما انها تفنى بفناء الجسم وحينئذ يجوز أن تفنى الارواح الانسانية أيضا بفناء الأجسام ، واما أن تبقى ارواحها بعد فناء الأجسام ، وحينئذ فلا سبيل الى أن نفهم كيف تبقى ولا لم تبقى •



بوجود نوع من « الانسجام المقدر » منذ الأزل بين الجوهرين النفسى والبدنى ( وذلك هو حل « لينتز » ) • بل الواقع أن الفيلسوف ثبت فى مواقف لم ير تلاميذه امكان الذود عنها ، غير أنه هو لم يشأ أن يبرحها قط •

٤ - أصر ديكارت على القول باتحاد النفس بالجسم ، أى بوحدة الوجود الانسانى ، ورأى ذلك شيئاً محققاً لا سبيل الى النزاع فيه • وكتب فى هذا الى « أرنو » : « ان ذلك الاتحاد ينكشف لنا فى كل لحظة بتجربة هى أولى التجارب وأشدّها بداهة » (١) ، فينبغى أن لا نحاول ايضاحه بموازات مستعارة من مجالات أخرى : « فالتناز يده غموضاً حين نزع توضيحه بغيره » •

وما يقصده ديكارت هنا صريح مفهوم : اذ كل ما هو موجود فى العالم يرد عنده اما الى الفكر ، واما الى الامتداد ، واذن فكل تفسير يجب أن يصعد الى الخصائص العامة للامتداد ، اذا كان المطلوب تفسير ظاهرة فيزيقية ( طبيعية ) ، أو أن يصعد الى معرفتنا بالفكر الانسانى ، اذا كان المقصود هو فهم حادثة فى حياة النفس • لكن الأمر فى المركب الانسانى على خلاف ذلك ، وتلك حالة فذة لا نظير لها : لأننا لسنا بازاء مسألة من مسائل الفيزيكا ، ولا بازاء مسألة متصلة بالنفس ، وانما نحن على حدود عالمين مختلفين ، وأى تفسير لأحدهما لا يصدق تفسيراً للثانى ، ولا يصح تفسيراً لما بينهما من علاقات متبادلة •

وقد استطاع التهوين من شدة العضلة ، ولكن ليس من الميسور القضاء عليها • واذا دهشنا للارادة الانسانية الحرة كيف يتيسر لها أن تغير شيئاً مما هو فى عالم ، كمية الحركة فيه ثابتة مطردة ، أجابنا ديكارت بأننا نستطيع ، دون احتياج الى أن نغير شيئاً من كمية الحركة فى العالم ، أن نغير اتجاه الحركات الموجودة من قبل ( وهذا خطأ من جهة الميكانيكا ) •

واذن فديكارت يتساءل : على أى موضع من الجسم تؤثر النفس مباشرة ؟

(١) « مؤلفات ديكارت » طبع أ - ت ، م ٥ ص ٢٢٢

وهو يجب بأن ذلك الموضع هو في « الغدة الصنوبرية » (١) التي هي بمثابة الوسيط بين النفس والجسم : تتلقى من النفس الأوامر ، فتوصلها الى الأعصاب فالعضلات ، كما تتلقى من الأعصاب الرسائل الواردة من العالم الخارجى فتوصلها الى النفس .

وديكارت يفسر الاتفاق الحاصل بين ما هو بـسيكولوجى ( نفسى ) وبين ما هو فيزيقى ( طبيعى ) بواسطة هذه الغدة الصنوبرية ، وبواسطة تحرك « الأرواح الحيوانية » (٢) حركة مائلة الى المركز وحركة نائية عنه .

لكن هذه التدقيقات كلها لا تلقى على المسألة ضوءاً ساطعاً . ومن أجل هذا بعثت الأميرة « اليزابث » الى ديكارت تستعجله أن يوضح المسألة أكثر مما فعل ، فكان رده عليها أنه يجب علينا أن « نشهد » constater اتحاد النفس والجسم ، وأن نختبره ، وأن نحياه بأنفسنا .

٥ - ومن نتائج هذه النظرية الديكارتية أن الانسان ليس ذهنًا صرفًا ، بل له أيضًا حواس ، وأنه يجب الرجوع اليها ، اذ هي تنبئنا من أمر ذلك التعاون العجيب بين النفس والجسم : « ان الأشياء التى تتعلق باتحاد النفس والجسم تعرف بغاية الوضوح بطريق الحواس . وهذا ما جعل الناس الذين لا يتفلسفون قط ، والذين لا يستخدمون الا حواسهم ، لا يشكون فى أن

(١) الغدة الصنوبرية جسم صغير بيضوى الشكل ، موجود أمام المخ وقد كانت وظيفة الغدة الصنوبرية مجهولة فى عصر ديكارت .

(٢) « الأرواح الحيوانية » esprits animaux ، فى نظرية ديكارت ، هي جزيئات لطيفة رقيقة من الدم ، ولما كانت صغيرة جدا فهي تتحرك بسرعة خلال الأعصاب وتوصل بين المخ والعضلات من جهة ، وبين أعضاء الحس والمخ من جهة أخرى . وبذلك يتيسر للنفس - ومكانها عند ديكارت فى الغدة الصنوبرية كما رأينا - أن تحرك الجسم وأن تتلقى آثار الأشياء الخارجية . ويقول الجرجانى ان « الروح الحيوانى جسم لطيف منبعه تجويف الجسمانى ، وينتشر بواسطة العروق الضوارب الى أجزاء البدن » ( الجرجانى : « التعريفات » ص ٧٦ ) .

النفس تحرك الجسم ، وأن الجسم يؤثر على النفس ، ولكنهم يعتبرونهما شيئاً واحداً ، أى أنهم يتصورون بينهما اتحاداً • والانسان حين يقتصر على معاناة الحياة وممارسة المحادثات والشئون العادية ، وحين يكف عن التأمل وعن دراسة الأشياء التى تروض الخيال ( يعنى الهندسة والفيزيكا ) ، حينئذ يتبين ما بين النفس والجسم من اتحاد وثيق « (١) » •

٦ - واذا لزم العدول عن تفسير عن ذلك الاتحاد ، فمن الممكن ومن المفيد دراسة أهم آثاره ، ومن بينها « الانفعالات » (٢) ذات الأثر العظيم فى سلوك الانسان ، والتى ينبغى علينا أن نعرف السبيل الى توجيهها وتديرها • كتب ديكارت فى هذه المسألة رسالة « انفعالات النفس » اجابة لرغبة الأميرة « اليزابث » فى أن ينظم الفيلسوف فى ذلك الكتاب أشتات آرائه التى عرض لها من قبل فى رسائله اليها •

وقد يدهش القارئ العصري اذ يرى فى تلك الرسالة تفسيرات شديدة القرب مما نجد فى علم النفس الفزيولوجى فى أيامنا هذه : نجد أن ديكارت قد اهتمدى مثلاً الى أن الاضطرابات العضوية التى يكون الجسم مسرحاً لها ليست نتيجة للانفعال النفسى أو تعبيرا عنه ، بل انها فى الحقيقة قوام الانفعال : فالانسان يحدث عنده انفعال الخوف مثلاً اذا كان يحس بأنه يرتعش أو أنه على وشك الهرب (٣) • وتحتوى هذه الفكرة على بذور نظرية « وليم جيمس » عالم النفس الأمريكانى العصري فى تفسير الانفعالات والأهواء • يرى « جيمس » أن الانفعال النفسى ليس الا الشعور بالظواهر

(١) « مؤلفات ديكارت » طبع أ - ت ، م ٣ ٦٩٧ •

(٢) قد استعمل ديكارت لفظ *Passion* ( انفعال أو هوى ) للدلالة على جميع عواطف النفس وخطراتها كالحب والكرهية والفرح والحزن والترجى والخوف الخ • • لكن اللفظ لم يعد يستعمل الآن الا للدلالة على الميول الحادة المتطرفة ومثالها الغضب ، أو الميول القوية المزمنة ويمثلها البخل •

(٣) « رسالة الانفعالات » ، مادة ٩٤ •

العضوية ( كتمدد العضلات أو انقباضها ) ، وهى الظواهر التى تحدث عندنا بفرائز البدن عند تصور شئ من الأشياء • قال العالم الأمريكانى : « يعبر الناس فى لغتهم الجارية بعبارات مثل قولهم : لقد فقدنا أموالنا ، وانا لمحزونون وانا لباكون ؟ وقد نلاقى وحشا مفترسا فنفرع ونجرب ؟ وقد يسبنا شخص فنغضب ونضرب ؟ والحقيقة أننا يجب أن نبدل هذا الترتيب والتعقيب ؛ انما الترتيب الصحيح هكذا : نشعر بأننا محزونون لأننا نبكى ، وأننا مغضبون لأننا نضرب ، وأننا خائفون لأننا نرتعش » (١) •

٧ - يحلل ديكارت انفعالات النفس واحدا واحدا ، ويعقب على كل تحليل بفصل فى وجه استخدام الانفعال والانتفاع به • ويرى الفيلسوف أن الانفعالات والأهواء طبيعية ، وهى فى ذاتها حسنة ؛ وهو يخالف فى هذا ما ذهب اليه « الرواقيون » الذين زعموا أن الأهواء أمراض من أمراض النفس فينبغى محاربتها والقضاء عليها بتاتا (٢) • واذن فالانفعالات عند ديكارت ليست أشياء رديئة بل طيبة وفيها مصلحة للبدن والنفس جميعا ، وانما الذى يجب علينا أن نتجنبه هو انحرافاتها وسوء استعمالها (٣) •

٨ - والذى يقوم بمراقبة الانفعالات هو ارادة الكائن العاقل ، وهى ارادة حرة لا سبيل الى قهرها • ومع ذلك فبالطبيعة والعادة توطدت بين بعض حركات الجسم وبعض أفكار النفس علاقات وثيقة جدا ، بحيث أصبحت مكافحة الشهوات والانفعالات مباشرة وجهرية من الأمور التى تتطلب من

(١) وليم جيمس • « مبادئ علم النفس » سنة ١٨٨٤ ( الفصل الرابع والعشرون ) ، انظر الترجمة الفرنسية بقلم « جورج دوما » فى كتابه : « نظرية الانفعال عند وليم جيمس » باريس سنة ١٩٠٦ •

وفى القرآن الكريم : « لو اطلعت عليهم لوليت منهم فرارا ولملئت منهم رعبا » : قدم الحركة البدنية على الانفعال النفسى ، كما فى نظرية ديكارت • (٢) انظر كتابنا : « الفلسفة الرواقية » الطبعة الثانية ، القاهرة سنة

١٩٥٩ ص ٢٠٩ •

(٣) « رسالة الانفعالات » : المواد ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٤١ •



الانسان أن يسيطر على نفسه سيطرة نادرة قلما تتاح لأكثر الناس .  
 من أجل هذا كان من الملائم أن نلجأ أحيانا الى « المناورة »  
 و « الحيلة » stratégie : نرى مثلا أن ارادتنا عاجزة عن أن توسع  
 حدة العين مباشرة ، لكننا لو مددنا البصر لنرى شيئا من بعيد ، اتسعت  
 حدة العين توا . وكذلك الحال في الانفعالات : لا نستطيع أن نستحدثها  
 مباشرة ، ولا أن نقضى على شيء منها مباشرة ، ولكن ذلك ميسور بالواسطة  
 وبصفة غير مباشرة ، وما علينا الا أن نتمثل الأمور المتصلة في العادة  
 بالانفعالات التي نريد اكتسابها ، والتي هي مخالفة للانفعالات التي نود أن  
 نبذها : فلكي نلقى في نفوسنا شعور الطمأنينة ، ونستثير فيها بعض الشجاعة ،  
 ونتخلص من انفعال الخوف بازاء أمر من الأمور ، ليس يكفي أن تتجه  
 ارادتنا الى ذلك ، بل يجب أن ننظر في الأسباب أو الشواهد التي تحملنا على  
 الاعتقاد بأن الخطر ليس كبيرا كما تتوهم ، وأن مقاومتنا ودفاعنا عن أنفسنا  
 أقل خطرا وأضمن لنجاتنا من الهرب ، وأن في الثبات والانتصار مفعرة ،  
 وفي التقهر والهرب معرة ، الى غير ذلك من اعتبارات (١) .

وشيء من هذا القليل يحدث في تدريب بعض الحيوانات : فالحركة  
 الأولى الغريزية عند الكلب حين يرى حجلا أن ينطلق وراءه ، وحين يسمع  
 طلقة البندقية أن يولى الأدبار . ولكن الكلب الذي درب على الصيد يحدث  
 منه حركات مخالفة لتلك : ألسه تراه حين يرى الحجل يقف في مكانه ،  
 وحين يسمع صوت البندقية يجري صوب الحجل ؟

وكذلك الارادة الانسانية : اذا استرشدت بنور العقل ، واتخذت  
 الحيلة ، والتمست لها حلفاء من الانفعالات المضادة ، استطاعت أن تحصل من  
 نفس الانسان على ما تحققه عند الحيوان بطريق التربية والتدريب : وهذه  
 « السياسة » في معارضة الانفعالات تتطلب قدرا من الحنق واللباقة

(١) « رسالة الانفعالات » : مادة ٤٥ .

industrie ، ولكنها مكللة بالنجاح ، وكل نفس ، مهما يكن من ضعف ارادتها ، تستطيع اذا دبرت انفعالاتها أن تكتسب سلطانا مطلقا عليها (١) .

٩ - والذي يسترعى انتباهنا في « رسالة الانفعالات » كلها هو اهتمام ديكرت اهتماما ظاهرا بأن يستخدم تلك البحوث النفسية الفزيولوجية في تشييد مذهب أخلاقي يتلخص في السيطرة على الأهواء والعواطف . وربما كان هذا الجزء من أخلاقيات ديكرت هو أكثر أجزائها جدة وطرافة . كتب ديكرت في « المقال في المنهج » : « العقل يعتمد على المزاج وعلى بنية الأعضاء اعتمادا كبيرا بحيث أنه اذا كان من الممكن أن نجد وسيلة من الوسائل تجعل الناس عامة أحكم وأمهر مما كانوا حتى اليوم ، فاني أحسب أننا يجب أن نلتمس تلك الوسيلة في علم الطب » (٢) . ولقد كتب الفيلسوف الى « شانو » بهذا الصدد : « لا أكتف عنك أن الفكرة التي حاولت تحصيلها عن الطبيعة قد نفعتني نفعا عظيما في اقامة أسس يقينية في الأخلاق » (٣) .

على أن تدبير الانفعالات على نحو ما رأينا إنما يضع تحت تصرفنا وسائل ، ولكنه لا يحدد لنا الأفكار التي يكشف العقل عنها ، وسنلم بها في الفصل التالي .

(١) « رسالة الانفعالات » : مادة ٥٠ .

(٢) « المقال في المنهج » القسم السادس ( الترجمة العربية ، ص ١٠١ )

(٣) « مؤلفات ديكرت » : طبع أ - ت ، م ٤ ص ٤٤١



## الفصل السادس

### مذهب الأخلاق

١ - ان الانسان حين يطلب الحقيقة بعقله ، يستطيع في اطمئنان أن يصطنع منهج الشك ، فيوقف أحكامه على الأشياء ريثما ينجلي له وجه اليقين . اما وهو يمارس الحياة ، فانه لا يستطيع أن يوقف أفعاله كما يشاء ، فالحياة قصيرة ، وأعمال الحياة لا تدع لنا فرصة للتردد أو التخلف عن الركب ، والحكيم لا يريد أن « يظل مزعزعا في أفعاله حين يضطره العقل الى التردد في أحكامه » ؛ وفي مواجهة الظروف المتغيرة لا بد للانسان من أن يقول : « لا » أو أن يقول : « نعم » ، ويتعين عليه أن يعرف لم يقول هذه القولة أو تلك . لأن الشك ، اذ يوقع شيئا من الاضطراب في الوجود ، يهدد بالخطر النشاط الذهني نفسه . واذن فانظارا لليوم الذي يتيسر لنا فيه عن طريق الفلسفة والعلم أن نقيم « أخلاقا نهائية » ، لا بد لنا من اتخاذ « أخلاق مؤقتة » « morals provisoire ».

وخلاصة هذه الأخلاق عبارة عن خضوع الانسان لقوانين بلاده وعاداتها وديانتها ، ومجاراة العرف السائد والأوضاع القائمة ، وتجنب الشك في أمور الحياة العملية ، ومجاهدة النفس وقمع شهواتها وأهوائها بدلا من مغالبة الحظوظ والمقادير (١) .

(١) في القسم الثالث من « المقال في المنهج » ذكر ديكارت القواعد الثلاث التي تيسر له اذا سار عليها أن يحيا حياة سعيدة بقدر ما في الامكان ، أي حياة الهدوء اللازم للمضى في بحوثه وتأملاته ( « المقال » ق ٣ - طبع أ - ت ، م ٦ ص ٢٢ ) : الأولى : « أن أطيع قوانين بلاده وعاداتها ، وأن أحرص اعلى مراعاة دينها » . والثانية : « أن أكون أشد ما يمكن تصميميا في أفعالي » . والثالثة : « أن أسعى دائما الى مغالبة نفسي بدلا من مغالبة المقادير ، وأن أغير رغباتي بدلا من أن أغير نظام العالم » . واذا كانت القاعدة الأولى تطابق



وعلى هذا النحو حاول ديكارت أن يحل مشكلة الصلة بين المعرفة والعمل، تلك المشكلة الناشئة من قلة حول الانسان فى هذه الدنيا ، واضطراره الى أن ينظم حياته وأعماله قبل أن يصل الى الحقائق اليقينية التى تكشف عنها الأنوار العقلية : لأن من دواعى الأسف أن أنوار العقل كثيرا ما تبطل فى مجيئها ، ولكن الحياة تمضى لا تعرف الابطاء أو الارجاء ، ولا تدع للمرء فسحة من الوقت للتأمل قبل اتخاذ قرار .

٢ - ولكن كان من اللازم ، تماما وتتويجا للفلسفة الديكارتية ، ظهور « أخلاق نهائية » « تفترض معرفة تامة بالعلوم الأخرى » . واذا كان هذا الفيلسوف الأخلاقى صاحب الرسالة الانسانية على الأصالة قد رحل عن هذا العالم قبل أن يتاح له أن يكتب هذه التهمة المنطقية لمذهبه ، فان الباحث « الجوانى » أى الذى يصحب ديكارت صحبة تعاطف واثناس ، يستطيع أن يهتدى الى عناصرها المتفرقة فى كتاب « انفعالات النفس » وفى كثير من رسائله الى الأميرة « اليزابث » والى الملكة كريستين ، والى شانو سفير فرنسا لدى هذه الملكة .

والأخلاق النهائية ما كانت لتعارض الأخلاق المؤقتة ، لأن المقصود من كل منهما أن تيسر للانسان أن يحيا حياة « سعيدة » بقدر ما فى الامكان . ولكن القاعدة الأولى من الأخلاق المؤقتة لم يعد لها الآن مسوغ أو سبب وجود ، ما دام قد أصبح فى مقدورنا أن نتخذ العقل اماما ، وأن نستعيز عن التقاليد المرعية بالحقائق العلمية التى أقامتها الميتافيزيقا . أما القاعدتان التاليتان - وهما رواقى كما أشرنا - فمقدر لهما البقاء والحفاظ عليهما فى الأخلاق النهائية . : لأن فكرة ارادة قوية ، مصممة على صون استقلالها عن الظروف الخارجية ، فكرة خليفة أن تظل مبدأ ثابتا من المبادئ الأساسية . وكل ما فى الأمر أن العلم يزودنا فى المستقبل بوسائل للعمل كانت تنقصنا فيما مضى

سلوك الأبيقوريين وكثيرين من الشكاك ، فالقاعدتان الأخريان فيهما نفحات من حكمة الرواقين .

من الزمن • ودراسة الانفعالات دراسة علمية تتيح لنا أن نستيقن من أن الإنسان يستطيع دائما أن يسيطر على انفعال ما بمعارضته بانفعال آخر ( مثال ذلك معارضة الخوف بالطموح ) أو يستطيع أن يوجه الخيال الى اتجاه مضاد للانفعال المستنكر ( ومثال ذلك أن يخطر ببالنا « أن الأمان يكون في الدفاع والصمود أكثر مما يكون في الهرب أو النكوص ؛ وأن الكرامة والفرح موفوران في الانتصار ، في حين أننا لا نجني من التخاذل والفرار غير الندم والعار » •

ويمضي ديكارت في تخيله الملهم لعواطف الإنسان وانفعالاته ، فيسوقنا الى هذه النتيجة المستبشرة المشجعة اذ يقول : « ان الناس العاديين ، بل ان أضعفهم نفسا وأوهنهم جأشا يستطيعون هم أيضا أن يكتسبوا سلطانا واسعا جدا على انفعالاتهم جميعا ، لو أننا عرفنا السبيل الى استخدام الحيلة في تقويمهم وحسن قيادتهم » •

وأكثر من هذا ، حين يصير علم الطب في المستقبل أكثر تقدما مما هو عليه الآن ، حينئذ يتيسر للإنسان العارف أن يهيمن على الأذهان والأفكار عن طريق الأبدان : « فان الذهن يعتمد اعتمادا كبيرا على المزاج وعلى استعداد أعضاء البدن ، بحيث أنه اذا كان من الممكن أن نجد وسيلة تجعل الناس على العموم أحكم وأبرع مما كانوا حتى اليوم ، فاعتقادي أننا يجب أن نلمسها في الطب دون سواء » •

٣ - ان معرفة الميتافيزيقا الحقيقة والفيزيقا الصحيحة معرفة يقينية تعيننا الآن على استنباط مذهب أخلاقي يقيني • وموضوع الأخلاق تدبير أفكارنا وهداية أعمالنا على الوجه الملائم لكي ننال السعادة • وأمثل السبل وأوثقها لكي نعمل أعمالا ملائمة للسعادة هو أن نعمل وفقا للعقل (١) •

(١) آراء ديكارت في الأخلاق متأثرة أثرا ظاهرا بمذهب الرواقيين ( انظر : كتابنا : « الفلسفة الرواقية » ، ١٩٥٩ ص ٢٠٧ ) • يفرق ديكارت كما فعل الرواقيون بين نوعين من الخيرات : الخيرات التي في مقدورنا ونحن مسئولون ( ١٥ - ديكارت )

٤ - فأول ما تعلمنا مذهب الأخلاق من مبادئ السلوك هو أن نسير دائما على الوجه الملائم ، في عالم خلقه الله ذو الكمال المطلق الذي برهنت الميتافيزيقا على وجوده • وبما أن الله لا متناه ، فإن قدرته واسعة ، وقضائه نافذ • لكن بما أنه كامل ، فهو كريم واسع الفضل • واذن فكل ما يحدث لنا فمن الله ولا مرد له ؛ لكنه يحدث لنا من أجل مصلحتنا وإن كان في ظاهره مكروها • واذن فالميتافيزيقا الصحيحة تعلمنا أولا : أن نقبل في ثقة جميع الحوادث ، وأن يكون قبولنا أياها قائما على محبتنا لله الذي يرسلها إلينا (١) :

٥ - والدرس الثاني الذي تعلمنا الميتافيزيقا هو أن نفوسنا روحية محضة ، وأنها تفرق افتراقا حقيقيا عن أبداننا • وكما أن كمال الله هو أساس قوانين الحركة في علم الطبيعة وأساس الثقة بالله في علم الأخلاق ، فإن التفرقة بين النفس والجسم هي أساس « الآلية الشاملة » في الفيزيقا ، وأساس اعتزال المصالح الدنيوية في الأخلاق • فالنفس التي تعرف أنها مستقلة عن الجسم

عنها مسئولية اخلاقية : والخيرات التي ليست في مقدورنا ولسنا بمسئولين عنها • والنوع الأول من الخيرات هو الخيرات المحقة ، لأنها زاجعة إلينا ولنا قدرة عليها • أما النوع الثاني فليس خيرا على الحقيقة : « إنما يكون الخير الأسمى لكل شخص في الإرادة الثابتة على عمل الخير وفي الرضى الناشئ عنها » • ويرى ديكارت أيضا ، وهو في هذا على وفاق مع الرواقيين ، أن الخير الأسمى هو معرفة الحق ، لأن الخير والحق عنده أمر واحد • وهو يقول : « لما كانت إرادتنا لا تميل إلى السعي وراء شيء أو إلى الانصراف عنه إلا لأن ملكة الحكم عندنا تصور لنا ذلك الشيء حسنا أو قبيحا ، فيكفي أن نحكم حكما حسنا لكي نفعل فعلا حسنا » • واذن فليس ثمة فرق بين الحق العلمي والحق الأخلاقي ، لأن الإرادة هي التي توجه الأفكار : فيكون صنيعها حسنا إذا اهتمت بأفكار واضحة متميزة ، ويكون صنيعها سيئا إذا استرشدت بأفكار غامضة مبهمه • والقاعدة المثلى لإرادتنا هي أن نريد العالم على نظامه الذي وجد عليه ، إذ ليس لنا سيطرة كاملة إلا على أفكارنا • وما دام الأمر كذلك فمخلوق بنا أن نسعى لمغالبة رغباتنا لا لتغيير نظام العالم •

(١) رسالة « ديكارت إلى اليزابيث » في ١٥ سبتمبر ١٦٤٥ (ضمن « رسائل

في الأخلاق » نشرة شفالبيه ، باريس ١٩٣٥ ص ٨٩ )

تعرف بذلك أنها أشرف منه ، وأنها بالطبع باقية لا تموت ، وأن بمقدورها أن تنال السعادة ، وأن سعادتها أسمى سموا لامتناهيا من السعادة التي تنعم بها في هذه الدنيا . وبهذا أيضا يتفنى الخوف من الموت ، ويتوطد النظر بازدياد إلى أمور هذه الدنيا وخيراتها : وهما قاعدتان مهمتان من قواعد الأخلاق (١) .

٦ - لكن الطبيعيات تجيء هنا مكملة تعاليم الميتافيزيقا : تبين لنا عظم الكون واتساعه ، فتخلصنا من ذلك الهم الباطل الذي يشغل أنفسنا بما يجاوز طاقتنا . فالمادة ليست الا امتدادا كما رأينا ، والامتداد غير محدود ، والكون المبادئ ممتد امتدادا لا حد له . واذن فكيف يعتقد بعد هذا أن كل ما هو مخلوق لم يخلق الا لخدمة هذه الأرض ، وأن الأرض نفسها ما خلقت الا لمصلحة الانسان ، كما هو غالب ظن الناس ؟ ألا أن هذا الوهم ذو أثر على هداية حياتنا الأخلاقية : فمن اعتقد أن الكون مجعول لأجله فقد مال بهذا الاعتقاد إلى الظن بأن الأرض هي مقامنا ومثوانا ، وأن الحياة الراهنة هي خير مالنا من حياة ، واعتصب لنفسه الحق في أن يفسر بالنسبة إلى نفسه حياة العالم وسلوكه ، فيغضب حين يخال أن في صنع الله وآثاره بعض العيوب : وهذا من شأنه أن يثير في نفسه القلق وأن ينقص عليه سعادته (٢) .

٧ - تلك الحال الرشيدة التي يهdy إليها مذهب ديكارت هي حال رجل يقود آراءه وأفكاره وفقا للحق والصواب . وبقي أن نتعرف كيف تكون أفعاله وتصرفاته بازاء غيره من الناس .

يتلخص المبدأ الأساسي الذي يجب أن يسترشد به سلوك الانسان في المجتمع فيما يلي : كل منا شخص منفصل عن الآخرين ؛ فمصالحه متميزة عن مصالح سائر أفراد الكون . لكن لما كان ذلك الشخص المنفصل لا يستطيع أن يبقى وحده ، فقد وجب عليه دائما أن يجعل مصالحه

(١) نفس الرسالة د من ديكارت إلى اليزابت .

(٢) نفس المصدر السابق ، ٨٩ - ٩٠ .



تابعة للمصالح المشروعة ، مصالح الكل الذى هو جزء منه • فالفرد اذا نظرنا اليه من هذه الجهة ، لم يكن فحسب من أهل أرض ليست هى نفسها الا جزءا من الكون ، بل هو أيضا من أهل جزء معين من هذه الأرض ، وهو بوجه خاص عضو من أعضاء الدولة التى يعيش فى كنفها ، وعضو فى الأمة التى يدين بالولاء لها ، وعضو من أعضاء الأسرة التى نشأ فيها (١) •

أجل قد يكون من الحماسة أن يلقي الانسان كثيرا من الأذى لكى يحصل للآخرين قليلا من الخيرات ! وان من الخطأ يقينا أن يكون الرجل أرفع من جميع مواطنيه فيلقى بنفسه فى الهلاك لانقاذهم ! ولكن هنالك خطأ مناقضا هو أبلغ خطبا وأكثر شيوعا ، وهو الأنانية • أما شعور الانسان بكونه جزءا من كل ، مصلحته العامة مقدمة على مصلحته ، فهو مصدر لفضائل أهل البطولة : هو الذى يسوقنا الى أن نجازف بحياتنا خدمة للغير ، ولو لم نكن نشعر شعورا واضحا بالأسباب التى تضطرنا الى أن نفعل ذلك • لكن أرفع ما قد يكون لدينا من أسباب لأن نفعل ذلك هو « محبة الله » ، والثقة به ، والاعتماد عليه • فمن أسلم وجهه لله انخلع بذلك عن مصالحه الشخصية ، ولم يشق عليه أن يقدم مصالح الآخرين على مصالحه (٢) • كتب ديكارت : « لا شك عندى فى أننا نستطيع حقا أن نحب الله بمحض ما فى فطرتنا من قوة ؛ ولا ثواب على تلك المحبة اللهم الا أن يكون ذلك فضلا من الله ومنة ، وأنا تارك هذه المسألة لرجال الدين ، ولكنى أجسر فأقول ان محبة الله ، بالنظر الى هذه الحياة الدنيا ، هى خير ما يتاح لنا من عواطف ، بل قد تكون أقواها جميعا » (٣) •

٨ - ومثل هذه المبادئ تعين أوليا على توجيه سلوكنا توجيها عاما ،

(١) نفس الرسالة « من ديكارت الى اليزابث » بتاريخ ١٥ سبتمبر سنة ١٦٤٥ ( « مؤلفات ديكارت » : طبع أدام وتانرى م ٤ ص ١٩٣ ) •

(٢) وهذه الفكرة هى الأصل الذى اعتمد عليه اسبينوزا من بعد فى بناء فلسفته الأخلاقية •

(٣) « مؤلفات ديكارت » : طبع أ - ت م ٤ ص ٦٠٧ - ٦٠٨ •

ولكن الأخلاق تتعرض حتى لتفاصيل أحكامنا وأفعالنا • فما القواعد الأخص التي ينبغي على الانسان أن يتبعها لتنظيم أحكامه وأفعاله ؟

‘ هنالك عيب أخلاقي يقلق ضمير الانسان الباحث عن معرفة ما ينبغي التصميم عليه : ذلك هو التردد • فالتردد انسان لا يعقد العزم على شيء ، لأنه لا يرى بوضوح ما ينبغي أن يعمل • وقد ينتهي به الأمر عموماً الى أن يصمم على أي شيء بالمصادفة ؟ فإذا استبان من عواقب تردده أو تسرعه مبلغ الخطأ الذي وقع فيه أصبح مثار السريرة ، يزعجه الأسف على ما لم يعمل أو الندم على ما فرط منه ، وانتابته الهواجس ، وأصبحت حياة ضميره عذاباً مستمراً •

واذن فيجب البعد عن الندم ، كما يجب التصميم في الوقت الملائم ، لأن الحياة تتطلب البت وسرعة العمل ، ولا تحتل الارضاء والتأجيل (١) •

٩ - ولعلاج هذا الداء يحسن التفكير في العلل التي تحول عادة دون أن نرى ما ينبغي أن يعزم • وتلك العلل ليست الا شهواتنا وأهواءنا ؛ فهذه الحركات الحسية المحضة التي تشعر بها نفوسنا نتيجة اتحادها بأبداننا ، تمنعنا من تقدير الحوادث حق قدرها ، بل تخيل إلينا الخيرات أو الشرور أعظم مما هي في واقع الأمر • وفي الأخلاق الصحيحة شفاء لهذا : فهي اذ تحصي الأهواء ، وتضع لها التعريفات والتقسيمات ، توقفنا على طبيعتها ، وتبين لنا نشوءها ووجوده واستخدامها أو كف أذاها عنا •

وعلم الطب الصحيح ، الذي يقوم على معرفة مضبوطة لبدن الانسان ، يستطيع هنا أن يقدم للأخلاق معونة فعلية ، اذ يمددها بالوسائل لمقاومة الخلل الجسمي الذي يصاحب جميع الانفعالات الحادة ، ويمدها بوسائل السيطرة عليها في غير عنف ولا ارهاق (٢) •

(١) « مؤلفات ديكارت » : طبع أ - ت ، م ص ٢٦٦ •

(٢) « مبادئ الفلسفة » المقدمة ، « المقال في المنهج » القسم السادس •

« رسالة الانفعالات » : مادة ٥٠ ، قارن مادة ٤٦ ، ٤٧ •

١٠ - وتبقى بعد ذلك جميع الحالات التي يمتنع فيها على عقولنا ولو كانت خالية من الهوى ، أن تقرر في يقين ما ينبغي أن يعمل • عندئذ نستطيع أن نوجه أنظارنا الى البيئة التي نعيش فيها ، فنشاهد أخلاقها وعاداتها ، وننقدتها نقد وعي وتبصر ، لتبين الى أي حد يجمال بنا اتباعها • وإذا أعوزنا اليقين التام - ولشد ما يعوزنا في مثل هذه الأمور - فحسبنا أن ننظم شئوننا بشيء من الحكمة العملية « المؤقتة » ، كالتي يصفها كتاب « المقال في المنهج » (١) •

والخلاصة أن اطمئنان النفس وسعادتها هما أوفى جزاء لحياة انتظمت وفقا لمطالب العقل • ولم يتردد ديكارت في التصريح بأن العقل كاف ، اذا وجه توجيهها حسنا ، في أن يهدينا الى أعلى وأكمل أخلاق •

والأخلاق الديكارتية في صميمها أخلاق عقلية ، ترى ما رآه الرواقيون من أن « الحياة الفاضلة هي الحياة وفقا للعقل » وتلقى في روع الانسان الثقة في نفسه ، وتسمح لمن يسترشد بالعقل أن يبلغ الحكمة البشرية ، وتحميه من أن ينوء بعبء الطبيعة ، تغنيه على أن يستخدمها ويسيطر عليها (٢) •

(١) هي - كما بينا فيما تقدم - « الأخلاق المؤقتة » التي فرضها ديكارت على نفسه ، حين طلب الحقيقة بعقله فاسطعن منهج الشك ، ولم يرد أن يظل « مزعزعا في أفعاله حين يضطره العقل الى التردد في أحكامه » • وأحكام هذه الأخلاق عبارة عن خضوع الانسان لقوانين بلاده وعاداتها ودينها ، ومجاراة العرف والأوضاع القائمة ، وتجنب الشك في المسائل العملية ، ومجاهدة النفس وقمع شهواتها وأهوائها بدلا من مغالبة الحظوظ والمقادير ( « المقال في المنهج » القسم الثالث • طبع أ - ت م ٦ ص ٢٢ ، الترجمة العربية ص ٣٧ - ٦٣ ) • وعلى هذا النحو حاول ديكارت أن يحل مشكلة المعرفة والعمل ، تلك المشكلة الناشئة من قلة حول الانسان في هذه الدنيا ، واضطراره الى أن ينظم حياته وأعماله قبل أن يصل الى الحقائق اليقينية التي تكشف عنها الأنوار العقلية : لأن من دواعي الأسف أن أنوار العقل كثيرا ما تبطئ في مجيئها ، ولكن الحياة لا تعرف الابطاء والارجاء ، ولا تدع للانسان فسحة من الوقت للتأمل قبل الشروع في أعماله اليومية •

(٢) « مؤلفات ديكارت » : طبع أ - ت ، م ٤ ص ٤٨٦ بع •

وأخلاق المستقبل في نظر ديكارت هي الأخلاق العلمية • وإذا كان للأخلاق « المؤقتة » معنى عند الفيلسوف ، فمعناها أنها « نسبية » أي مقيدة بالزمان والمكان ، ولا تعبر عن الحقيقة المطلقة وإنما عما يحسن فعله مؤقتا ، تبعا لأحوالنا وظروف معرفتنا الراهنة ، وانتظارا لحال أحسن ومعرفة أوثق • وهذه الحال الأحسن ، وهذه المعرفة الأوثق ستكون نعمة من نعم العلم على الإنسانية يوما ما • فالأخلاق المستقبلية التي ستكون « حاسمة » غير مؤقتة سوف تقوم على الحقيقة العلمية وسوف تحتل منزلة الصدارة حين يكتب لغيرها الفناء في ضوء العلم (١) • وعلى هذا المبدأ ، طلب الحقيقة من طريق العقل ، أقام ديكارت مذهبه في التفاؤل •

١١ - لكن يبدو أن العقل وحده لا يكفي ، وأن الأخلاق لن تجد تتمتها إلا في الدين (٢) •

ومن مراسلات ديكارت مع الأميرة « اليزابث » يبرز هذا الدرس العظيم العميق ، وهو الدرس نفسه الذي نخرج به من الفلسفة الديكارتية كلها:

لنكن حريصين ، في حياتنا الراهنة ، على أن نضع خيرنا الأسمى فوق تقلبات الحظ ومتاهات الرأي ، وأن نبذل كل ما في مقدورنا لكي نخلق في أنفسنا مقرا مكينا وركنا شديدا نأوي إليه فنجد فيه جو السعادة والطمأنينة •

أما المستقبل فيبد الله فلندعه يأت في وقته دون قلق أو ضجر ، ولنتعلم كيف نصبر وكيف نتظر ، ولنكن دواما من المؤمنين الواقفين •

.....

(١) شارل أدام : « ديكارت : حياته ومؤلفاته » ، باريس سنة ١٩١٠ ، ص ٥٨ •

(٢) : مرجريت نيل « ديكارت والأميرة اليزابث » : باريس سنة ١٩٤٦ ، ص ١٣٤ بع •





# الفصل السابع

## نظرية الجمال

١ - هل فى الامكان ان نجد فى مذهب ديكارت نظرية عن الجمال ؟  
بعض الباحثين فى الفلسفة الديكارتية أجابوا على هذا السؤال اجابة  
سلبية (١) ؛ وأغلبهم ذهبوا الى أن المذهب ينطوى على نظرية جمالية ، وان لم  
يصرح الفيلسوف بها ؛ وكثيرون سلموا من أول الأمر بأن النظرية الديكارتية  
قد صبغت صبغة عقلية •

فقبل انتهاء القرن الماضى كتب « فوييه » يقول : « ان ديكارت -  
بالطبع - يتصور الجميل على غرار الحق • لقد قال ذات يوم لمدام روزاى انه  
لا يعرف جمالا يعدل جمال الحقيقة • • وكان يرى أن الجمال فى امرأة ذات  
حسن وبهاء لا يقوم فى تألق بعض الأجزاء على الخصوص ، وانما يكون حين  
تبلغ كل الأجزاء فى مجموعها من التوافق واعتدال المزاج بحيث لا يتغلب  
أحدها على الأجزاء الأخرى ، خشية أن يذهب التناسب بين سائرهما ، فيكون  
المركب أقل كمالا • ويتبين المرء هنا الروح العلمية عند ديكارت ، ذلك العاشق  
لما هو مرتب وما هو منظم ، وبالتالي لما هو عقلى • • ويقول « فوييه » بعد  
ذلك : « قد جعل ديكارت من الموسيقى علما استبطايا • وضع مبادئ  
واستخلص منها بالبرهان العقلى تفسيرا للذائد الآذان ( السمع ) » (٢) •

وقد نحا « هاملان » منحى قريبا من هذا حين قال : « ليس لعلم الجمال ،  
تحت أى عنوان ، مكان فى تصنيف العلوم عند ديكارت • فان ما كتبه عن  
« الجميل » انما يرجع أغلبه الى زمان شبابه ؛ شغل به فى بداية رسالته عن

---

(١) انظر : جستاف لانسون : « أثر الفلسفة الديكارتية فى الأدب الفرنسى »  
مقال فى « مجلة الميتافيزيقا والأخلاق » ، يوليو سنة ١٨٩٦ •  
(٢) فوييه : « ديكارت » باريس سنة ١٨٩٢ ص ١٦٧ - ١٦٩ •

الموسيقى ، ولم يعد قط الى هذا الموضوع بعد سنة ١٦٣٠ ؛ على أن آراء ديكارت لم تتغير في تلك الفترة . ومما يؤسف له أنها قد أجملت اجمالا شديدا ، . وخلص « هاملان » من كلامه الى أن « النظرية الديكارتية عن الفن قد لخصها « بوالو » - عامدا أو غير عامد - في البيت المشهور : لا شيء بجميل الا الحق ، وأن كتاب « الفن الشعري » انما يبسط هذه النظرية عينها وأن توضيحها بالشواهد يجب أن يلتمس في أدب القرن السابع عشر ، وهو أدب ذهني وطبيعي في آن واحد » (١) .

٢ - لكن ما كتب « فكتور باش » أستاذ علم الجمال بالسربون - ابان مؤتمر ديكارت المنعقد في باريس سنة ١٩٣٧ - قد ألقى ضوءا جديدا على هذا الموضوع . فقد بين لنا هذا الباحث أن في مذهب ديكارت نظرية عن الجمال ، وأن هذه النظرية قد صرح الفيلسوف بها في غير موارد أو دوران ، وأنا اذا أدخلنا في حسابنا كل ما جاء في رسائل ديكارت عن الفن وجدنا النظرية أغنى وأخصب مما ظن « هاملان » ، وأن الآراء الديكارتية لا تقف عند الموسيقى بل تصدق أيضا على الفنون الأخرى ، وأن هذه الآراء ليست كلها مصبوغة صبغة ذهنية ، بل أن نصيب الاحساس وترابط الصور فيها مساو على الأقل لنصيب العقل ، وأن ديكارت بعد أن بحث مسألة الجمال على العموم وتساءل عن ماهيته ، خلاص الى أن من المستحيل تحديده تحديدا دقيقا ، وأنه ليس هناك بداهة جمالية ؛ وجملة القول ان « ما يروق أكبر عدد من الناس يمكن أن نسميه هو الأجمل » (٢) .

٣ - عرفنا فيما تقدم من سيرة ديكارت أن الفيلسوف قد أغرم بالشعر والشعراء ، وأنه أطال النظر في الفن التمثيلي ، وألف للملكة كريستين تمثيلية شعرية غنائية . لكن يبدو أن الموسيقى كانت أقرب الفنون الى قلبه ! فقد

(٢) هاملان : « مذهب ديكارت » باريس سنة ١٩٢١ ص ٣٧٥ - ٣٧٦ .

(١) فكتور باش : بحث في الجزء الثاني من « أعمال مؤتمر ديكارت »

باريس سنة ١٩٣٧ ص ٦٦ وأبعدها .

شغف بها طوال حياته ؟ ولما كانت الموسيقى تعتمد من جهة على حس السمع اعتمادا تاما ، وكانت من جهة أخرى تخضع للقواعد العقلية المضبوطة ، وبعبارة أخرى لما كانت دراسة فزيولوجية ورياضية معا ، فقد كان لا بد أن تسترعى نظر مؤلف « رسالة الانفعالات » ؛ والحق أنها عند الفيلسوف هي الفن على الأصالة ، وليس بعجيب أن يقيم عليها أسس نظرية في الجمال •

٤ - فلننظر اذن في « رسالة الموسيقى » وهي رسالة ألفها ديكارت في « بريدا » ( هولندا ) في ٣١ من ديسمبر سنة ١٦١٨ ونشرت لأول مرة سنة ١٦٥٠ بعد وفاته • ما هو لب هذه الرسالة ؟

بعد أن قرر الفيلسوف أولا أن موضوع الموسيقى هو الصوت ، قرر أن غايتها أن تبعث فينا الشعور بالتلذذ ومشاعر أخرى مختلفة : ذلك أن الأصوات الموسيقية قد تولد فينا شيئا من الحزن ومع ذلك نلتذ بها • ولا عجب في هذا الأمر ، فهذا هو شأن المرائي والمآسى - وبعد أن بين أن الصفتين الأساسيتين للصوت هما « المدة » « durée » و « الشدة » « intensité » صرح بعجزه عن تفسير طبيعة الصوت ذاتها وكيف يثير الصوت فينا التلذذ والسرور ، وأحال المشكلة الى صاحب العلم الطبيعي ؛ وخلص الى أن كل ما يستطيع أن يقول هو أن صوت الانسان ألد الأصوات عندنا ، لأنه ملائم لطبيعتنا الانسانية ، ولأننا نجد ، وفقا لقوانين « النخاطف » « sympathie » و « التنافر » « antipathie » أن صوت الصديق أعز لدينا من صوت العدو (١) •

بعد هذا وضع ديكارت القضايا السبع التالية :

- (١) أن جميع الأصوات يمكن أن تجلب لنا شيئا من السرور •
- (٢) أنه لكي يتولد هذا السرور يجب أن يكون هنالك تناسب بين الموضوع والحس الذي يدركه : فطلقات البارود وصوت الرعد مثلا لا يلائمان الموسيقى ، لأنهما يؤذيان آذاننا، وزيادة وهج الشمس تؤذى العين •

(١) فكتور باش : المصدر السابق ، ص ٧٠ •



(٣) يجب أن يكون الموضوع بحيث لا يقع تحت الحس في صعوبة زائدة أو ابهام زائد ؛ وبعبارة أخرى يشترط في تلذذنا بموضوع أن تكون حواسنا قادرة على أن تتلقاه من غير مجهود ، وأن يبدو لحواسنا خاليا من الابهام والغموض : فالشكل ، حتى المنتظم ، اذا كان كثير الخطوط بحيث لا يستطيع الحس أن يدركه في وضوح وتميز ، يروقنا أقل مما يروقنا الشكل المؤلف من خطوط متساوية : وهذا ناتج من أن الموضوع يكون ادراكه أيسر كلما كان الاختلاف بين أجزائه أقل •

(٤) يقل الاختلاف بين أجزاء الموضوع كلما زاد التناسب بينها •

(٥) وهذا التناسب يجب أن يكون حسابيا لا هندسيا : لأن التناسب الحسابي يحتوى على عناصر أقل مما فى التناسب الهندسي فلا يتعب الحس فى ادراكه •

(٦) أن أكثر ما تلذ به النفس من موضوعات الحس ، ليس هو الموضوع الذى يكون ادراكه أصعب ولا الذى يكون ادراكه أسهل ، بل هو ذلك الذى لا يسهل ادراكه الى درجة أن لا يترك مجالا للرغبة الطبيعية التى تحمل الحواس نحو الموضوع ، ولا يصعب ادراكه الى درجة أن يتعب الحس •

(٧) يجب أن نلاحظ أن التنوع ، فى جميع الأمور ، مصدر سرور كثير (١)

٥ - ان اعادة النظر فى النصوص الديكارتية التى لخصناها فيما تقدم مدعاة لكثير من الدهشة : فليس هذا هو التصور الذى كنا نتظره من فيلسوف نسبوا اليه ذلك الاتجاه العقلي المتشدد ، الذى رأوا فيه الطابع الغالب على الأدب وافن والنقد ابان القرن السابع عشر (٢) • فالواقع أن فى نظرية

(١) فكتور باش : المصدر السابق ، ص ٧٠ - ٧١ ، راجع أيضا مقالا حديثا لرفو دالون فى « مجلة العلوم الانسانية » ( عدد مخصص لديكارت ) باريس ، يناير - مارس سنة ١٩٥١ ص ٥٠ - ٥٥ •  
(٢) جستاف لانسون : المقال المشار اليه فيما تقدم •

الجمال عند ديكارت صراعا بين عناصر حسية وعناصر عقلية ، وليس من المؤكد أن العناصر العقلية قد تغلبت على العناصر الحسية آخر الأمر •

ان مقدمات النظرية حسية بلا نزاع • فان غاية الموسيقى أن تجلب الى نفوسنا السرور « ut delectat » وأن تثير فيها مختلف الانفعالات • و «الجميل» على العموم هو نوع من « السار » أو « اللذيذ » معروض على حاستي السمع والبصر (١) : وتلك هي مقدمات نظرية الجمال عند الفيلسوف « كانط » من حيث أن النظرية الكانطية متعارضة مع الاتجاه العقلي عند « باومجارتن » ومدرسته • ثم ان هذا السرور ، الذي هو غاية الموسيقى وغيرها من الفنون ، سرور متصل أوثق اتصال بالحس وصادر عنه ؟ وهذا ما يعارضه كل صاحب نظرية جمالية عقلية ، وهو ما عارضه « كانط » نفسه معارضة شديدة على الرغم من أن نقطة البداية في نظريته «شعورية» • أما ديكارت فقد رأى أن الحس في الموسيقى ليس هو المرجع الأول فحسب بل هو المرجع الأخير أيضا ؟ وهو أمر لم يكف الفيلسوف عن تأكيده في رسائله الى الأب « مرسن » ، فقد كتب اليه يقول : « ليس في الامكان الحكم على صلاحية أى لحن ، اذا حكمنا عليه بالعقل ، فهذا العقل يجب دائما أن يفترض قدرة الأذن » (٢) • يترتب على هذا أن السرور أو الكدر ينتجان من ملاءمة الموضوع لقدرة الحواس : فاذا كانت الضوضاء الشديدة لا تلائم الموسيقى فذلك لأنها تؤذى الأذن ، واذا كانت الأصوات الموسيقية حلوة سارة ، فذلك لأن الأذان تتلقاها بدون مجهود وفي غير ارهاق • واذن فاللذة الفنية وسط بين طرفين : الافراط في اثارة الحس ، والقصور عن اثارته • وكأن لكل عضو من أعضاء الحس حالة اتزان هي وسط بين الافراط في بذل القوة العصبية وبين العجز عن استعمالها ؛ والموضوع الذي يقدر على ايجاد حالة الاتزان هذه هو الذي يبعث فينا اللذة والسرور • هذا ما قصد ديكارت اليه حين قال ان الموضوعات التي تسبب لنا أكبر لذة ليست هي تلك التي تدرك بسهولة ،

(١) هاملان : « مذهب ديكارت » ص ٣٧٥ :

(٢) رسالة الى الأب مرسن ، بتاريخ ١٨ من ديسمبر ١٦٢٩ •

ولا تلك التي تدرك بصعوبة : لأن الأولى تترك قوة عضو الحس بلا عمل ،  
والثانية تفرض عليه بذل مجهود مفرط يجاوز حد طاقته (١) .

يضاف الى هذا أن ديكارت في نظريته عن الجمال الموسيقي قد جعل  
للتعاطف والترابط نصيبا معتبرا ، وأن هذا أيضا مما يقارب بينه وبين علماء  
الجمال المناوئين للاتجاه العقلي . ان صوت الانسان هو أحب الأصوات لنا ،  
لأنه لما كان شبيها بأصواتنا فبمقدورنا أن نلقاه في أنفسنا وأن نأنس اليه  
بأسر مما نتلقى ونأنس الى الأصوات الصادرة عن آلات مصنوعة من المواد  
الجامدة الغريبة عنا . واذا كان هذا الصوت الانساني صوت صديق لنا أحدث  
لنا لذة خاصة ، لأننا ننقل اليه ما نشعر به من ود لصاحبه . ولقد كتب  
ديكارت الى مرسن أيضا يقول : ان الشيء الذي يجعل بعض الناس يرقصون  
طربا ، قد يثير عند آخرين رغبة في البكاء ، « و مرجع هذا الى استشارة  
الأفكار التي في ذاكرتنا » : فأتنا اذا سمعنا لحنا موسيقيا كان قد حركنا  
الى الرقص فيما مضى ، عادت الينا تلك الرغبة نفسها عند سماعه مرة أخرى .  
وبالعكس « لو أن شخصا لم يسمع قط نغمات رقصة مرحة الا وهو محزون  
مكروب ، ألم به الشجن عند سماعها » (٢) .

يلوح اذن أن الدور الذي يقوم به « الترابط » في نظرية ديكارت دور  
مبالغ فيه : ان صوت شخص عزيز علينا ، وان يكن قليل الجمال ، يكون  
وقعه في نفوسنا أعظم من وقع صوت شخص لا نجبه ، وان يكن ذلك الصوت  
أجمل . على أن ما يقوله ديكارت من أن الايقاع البطيء يحدث فينا شعورا  
بالحزن ، وأن الايقاع السريع يحدث شعورا بالفرح ، يبدو مطابقا للوقائع  
النفسانية : فالواقع أنه نقل مرجعه الى ترابط الأفكار .

٦ - لكن هنالك وجها آخر لهذه النظرية الديكارتية : اذا كان ديكارت

(١) فكتور باش ، المصدر السابق ، ص ٧١ - ٧٢ .

(٢) من رسالة الي مرسن ، بتاريخ ١٨ من مارس ١٦٣٠ .

قد جعل للحواس ، فى التجربة الجمالية ، أكبر نصيب ، فانه لم يغفل عن الدور الذى يقوم به فيها النشاط العقلى بالمعنى الدقيق ؛ فالى جانب لذة الحواس - وهى لذة لا سبيل الى تفسيرها فى رأى الفيلسوف ، ولذلك أحالها الى صاحب العلم الطبيعى وان يكن فى الحقيقة أعجز عن حلها من صاحب علم النفس - يوجد فى جميع الفنون ، وفى الموسيقى على الخصوص ، لذة من طبيعة عقلية • فلكنى يقوم سرور لابد من ارتياح ، لا من جانب الحس فحسب بل من جانب الذهن أيضا • ولهذا وجب أن يكون الموضوع بحيث يطابق بنية العضو ويطابق العقل ، انه لا يمكن أن يروقا الا بشرطين : أن لا يبدو لنا مبهما غير متميز ؟ وأن لا تكون الأجزاء التى يتألف منها كثيرة العدد ولا شديدة التشتت (١) •

والظاهر - كما يقول فكتور باش - أن ديكارت يميز فى اللذة الجمالية مرحلتين أو « طبقتين » كما يقول علماء الجمال من الألمان المعاصرين : المرحلة الأولى هى التى يعمل فيها الحس دون أن يكون بمقدورنا أن نفسر عمله والمرحلة الثانية ، وهى مرحلة لا يمكن تصورهما بدون الأولى ، هى مرحلة يعمل فيها الذهن ، وعمله معروف لنا • واذن فللذة الجمال مصدران : حسي وعقلي ؟ ولكى تكون اللذة حقيقية يجب أن تتزاج عناصر المصدرين (٢) •

٧ - ان الفقرة الوجيزة التى تحدث ديكارت فيها عن الفن فى كتاب « المقال فى المنهج » تؤيد الرأى الذاهب الى أن نظرية ديكارت عن الجمال ليست ذات صبغة عقلية • قال ديكارت : ان أحسن الشعراء هم « أصحاب المبتدعات المحيية الى النفوس يعبرون عنها فى أبهى صورة وأحلى عبارة » • وان تكن صنعة الشعر عندهم مجهولة ، (٣) • وقد عرفنا أن ديكارت كان يرى الفن هبة من هبات الطبيعة لا سبيل الى البحث عن سرها فى كتب

(١) فكتور باش : المصدر السابق ، ص ٧٣ •

(٢) فكتور باش : المصدر السابق •

(٣) « المقال فى المنهج » ( طبع أدام وتانبرى ، م ٦ ص ٧ ) •



الصناعة والتعليم النظرية • ولذلك كتب الى الأميرة اليزابث يقول : « أعتقد أن المزاج الذى يميل بصاحبه الى قرض الشعر مصدره هيجان شديد فى الأرواح الحيوانية ، وقد يشوش خيال أصحاب الأدمغة غير المستقرة ، ولكنه انما يعطى قليلا من الوقود لأصحاب الأدمغة الثابتة ويجعلهم مستعدين للشعر • وأرى فى هذا الفوران دليلا على قريحة أقوى وأرفع من قرائح العامة » • أليس فى هذا الكلام نغمة رومانسية ؟ ففوران الانفعالات فى نفوس الفنانين يراه ديكارت أرفع من الاتزان الذى هو طابع الناس كافة والذى هو لازم للعالم والفيلسوف !

٨ - هذه الآراء عن الفن ألم يحاول ديكارت أن يؤلف بينها ، وأن يجعل منها أسس نظرية عامة عن الجمال ؟ أجل لقد حاول ذلك فى رسالة الى الأب « مرسن » الى فقرة وردت فى رسالة الموسيقى ، قرر فيها أن أكثر ما تلتذ الجميل « وأن نحدد » لم كان صوت من الأصوات ألد من آخر ؟ « وكان جواب ديكارت ، أولا : أن كلمة « الجميل » تبدو متصلة على الخصوص بالبصر ، وثانيا : أن « الجميل » واللذيق لا يعنيان شيئا سوى علاقة بين حكمنا وبين الموضوع ، • وثالثا : أنه « من حيث أن أحكام الناس شديدة الاختلاف ، فلا نستطيع أن نقول ان للجميل أو اللذيق مقياسا محدودا » ، ثم أخذ يحيل « مرسن » الى فقرة وردت فى رسالة الموسيقى ، قرر فيها أن أكثر ما تلتذ به النفس من موضوعات الحس ليس هو الموضوع الذى يكون ادراكه أسهل ولا الذى يكون ادراكه أصعب (١) •

واذن فقد حاول ديكارت أن يعطى تعريفا للجميل ، فقال : ان الجميل هو ما يمكن ادراك صورته دون سهولة زائدة أو صعوبة زائدة • لكن هذا معيار مذبذب غير مستقر ، ولم يغب هذا الأمر عن ديكارت : بينا نجد للحق معيارا ، هو البداهة ، نجد معايير الجمال نسبية وليس منها معيار مطلق • وأذن فليس هنالك « بداهة » جمالية ؟ وبهذا المعنى كتب الفيلسوف الى مرسن

(١) رسالة الى الأب مرسن بتاريخ ١٨ مارس ١٦٣٠ •

يقول : انه اذا كان الناس يعلمون أن المقام الخامس quinte أحلى من المقام الرابع quatre وأن هذا أحلى من المقام الثالث الطبيعي tierce majeure وأن هذا المقام الثالث الطبيعي أحلى من المقام الثالث الناقص tierce mineure « فان هنالك مواضع نلتذ فيها بالمقام الثالث الناقص أكثر مما نلتذ بالمقام الخامس ، وقد تعجبنا نعمة متنافرة أكثر مما تعجبنا نعمة متوافقة » (١) •

لا توجد اذن « بداهة » جمالية : ذلك أنه اذا كان الجميل لا يعنى الا علاقة حكمنا بالموضوع ، وهى علاقة يمكن أن تكون ثابتة ، فالارتياح والسرور اللذان يتطلبهما الحس ، لا يمكن تحديدهما • ومن أجل هذا خالص ديكارت من بحثه فى الجمال الى الاتجاه الى ما يشبه الاستفتاء أو التصويت العام ، فقال ان الأجمل هو ما يروق أكبر عدد من الناس •

٩ - نستطيع الآن أن نجيب على السؤال الذى استهللنا به هذا الفصل ، فنقول مع « فكتور باش » (٢) : نعم أن هناك نظرية جمالية ديكارتية ، وهذه النظرية ليست هى ما جرى العرف بأن ينسب الى المذهب الديكارتى ، وأن ديكارت لم يخلط بين « الجميل » و « الحق » ، بل ميز بينهما تمييزاً دقيقاً : فالجميل يرجع فى وقت واحد الى عالمين ، عالم الحس وعالم الذهن ؟ وربما كان نصيب الحواس فيه أهم من نصيب العقل •

ولكى نفهم نظرية الجمال الديكارتية يجب أن نفسرها وفقاً لنظرية الانفعالات : فقد رأينا الفيلسوف يفسر الابداع الشعري « بقوة الهيجان الذى للأرواح الحيوانية » ، والانفعالات عند ديكارت تشارك فى النفس والبدن من حيث أنهما متحدان • وقد جعل لهذا التقسيم أهمية كبيرة ، وذهب الى

(١) رسالة الى الأب مرسن ، بتاريخ ٤ من مارس ١٦٣٠ •  
ذكر « فوييه » أن ديكارت كان أول من ذهب الى أن « المقامات الثلاثة الطبيعية » متوافقة لا متنافرة خلافاً لما كان يقول قدماء اليونانيين ( فوييه : « ديكارت » ص ١٦٩ ) •

(٢) فكتور باش : المصدر السابق ، ص ٧٥ - ٧٦ •

( م ١٦ - ديكارت )

القول بأن الحياة مستقلة عن حضور النفس أو غيابها ، وأن الانفعالات سببها الأرواح الحيوانية التي هي أيضا « أجسام صغيرة جدا وتحرك بسرعة شديدة » ، وأنه بالتالي يجب تمييزها عن النوازع التي لا ترجع الا الى النفس والتي تحدث من نفسها • فمجال الجمال ليس هو عالم الامتداد ولا عالم الفكر ، وليس هو عالم الأجسام ولا عالم النفوس ، بل هو ذلك « العالم الثالث » الذي يولد من اتحاد العالمين ، والذي هو - كما يقول شارل أدام - « أقرب العوالم الثلاثة الى الواقع » (١) ، هو « عالم الضوء والحواشي والأطراف » ، وجميع الصفات الحسية ، عالم العواطف والأهواء والانفعالات ، وهو أيضا عالم الفن والجمال •

واذن فليس هنالك معيار للجميل ولا للसार • ويعتمد الحكم الجمالي على أهواء الأفراد ، وذكرياتهم ، وأمزجتهم ومشاربهم • وليس هنالك من قاعدة شاملة كلية : ذلك أن الجميل يعتمد على الحواس وعلى الخيال وعلى الذاكرة وعلى الأمور الخارجة عن نطاق العقل والتي هي من قبيل الشعور • الجميل من شأن عالم اتحاد النفس بالبدن ، وهو عالم لا وضوح فيه ولا تميز • واذا كانت أحكام الذوق غير شاملة ولا كلية ، فذلك لأن فردية الشعور تعتمد على تشريح الجهاز العصبي في الانسان ؛ وليس في الامكان أن يكون هنالك « مقياس » للجميل ، لأن المقياس موضوع العلم الرياضي ، أي موضوع علم يقيني بديهى • والانسان قادر على أن يدرك الجميل ، لأنه خليط من نفس وبدن ؛ لكن الجميل بهذه الصفة « لم يبلغ بعد الى رتبة العقل » ، فليس من الممكن أن يقوم منه علم دقيق ، (٢) •

١٠ - اذا صح هذا التفسير لفكر ديكارت فهذه النظرية الجمالية

(١) شارل أدام : « مؤلفات ديكارت » م ١٢ ص ٤٩٥ •

(٢) رفو دالون : المقال المشار اليه ، ص ٥٤ •

«الديكارتية ذات اتصال بنظرية كبار المثاليين الألمانين ، على الرغم مما بين  
النظريتين من اختلاف عميق : فقد صنع ديكارت «ما سيصنعه هؤلاء» النظائر من  
يَعْدُه ، فجعل من الجمال مجالا يشارك في العالم المحسوس والعالم العقلي على  
السواء ؛ جعله مجالا وسيطا — ein Mittle —  
التقاء .»

بهذا الاعتبار نستطيع أن نقول أن ديكارت كان في علم الجمال رائدا من  
الرواد الذين مهدوا الطريق لكبار المنشئين في آخر القرن الثامن عشر وفي  
القرن التاسع عشر \* .





## الفصل الثامن

### نظرية الاجتماع

١ - الانسان كائن اجتماعي ، تأبى طبيعته حياة العزلة ، لأنه جزء من كل ، ولا بد أن يعيش في جماعة من الجماعات • وقد كتب ديكارت الى الأميرة اليزابث في ١٥ من سبتمبر ١٦٤٥ فقال : « ينبغي أن يعلم كل واحد منا أنه وان كان شخصا منفصلا عن الآخرين •• لا يستطيع أن يعيش وحده ، وأنه في الواقع جزء من أجزاء الكون ، وهو على الخصوص جزء من أجزاء أرض بعينها ، وجزء من أجزاء دولة بعينها ، وجزء من أجزاء جماعة بعينها ، وجزء من أجزاء أسرة بعينها ، قد اتصل بها بمسكنه وبعهده وبمولده» (١) •

ذلك احصاء للوحدات الاجتماعية عند ديكارت ، وفيه اقرار بحال الفرد في المجتمع ، وبمصيره باعتباره جزءا من كل •

٢ - لكن ديكارت يبدو قريبا جدا من نظرتنا الحديثة ، حين يرى أن حياة الناس في المجتمع ليست أمرا طبيعيا فحسب ، بل هي قائمة على أفعال متبادلة وعلاقات اجتماعية خاصة بالانسان من حيث هو انسان • ذلك أن الناس مرتبطون بعضهم ببعض ، لا باليمين والقسم فحسب ، بل بالصدقة والأخوة أيضا • وتقوم الجماعة عند ديكارت على صداقة شعورية أكمل وأكثر تحققا مما نجد في أخلاقيات أرسطو • وقد كتب ديكارت الى « فوتيوس » مصرحا بأنه « ليس في الحياة الاجتماعية خير أعظم من الصداقة » (٢) وكتب في رسالة الى الأميرة اليزابث : « لكنني أشتي نوعا من المخادعة يتعارض مع مصلحة الجماعة تعارضا مباشرا يجعلني أعتقد أنه لا يسوغ استعماله ، وهو تظاهر المرء بمصادقة من يريد هلاكهم ، ليتيسر له أن يباغتهم فيصيب منهم مقتلا (٣) •

(١) « مؤلفات ديكارت » طبع أ - ت ، م ٤ ص ٢٩٣ ، « رسائل في الأخلاق » طبع شفالبيه ، باريس ١٩٣٥ ص ٩٠ •

(٢) ماكسيم لروا : « ديكارت الفيلسوف المقنع » ، ص ٨٧ •

(٣) « مؤلفات ديكارت » : طبع أ - ت ، م ٤ ص ٤٨٨ •

لكن الصداقة باعتبارها شعورا اجتماعيا عميقا ورابطة انسانية مقدسة ، ليست مع ذلك هي المظهر الوحيد الذي يميز الحياة الاجتماعية ويطبعها بالطابع الانساني : فهناك أيضا «الأريحية» أو «كرم النفس» (générosité) (١) الذي يتحدث الفيلسوف عنه في «رسالة الانفعالات» فيقول : ان كرام النفوس قوم أحرار فضلاء متآخون يقدرون أنفسهم الى أعلى درجة يسوغ لهم أن يبلغوها في تقدير النفس . وكما أنهم يعرفون قدر أنفسهم كذلك يعرفون أقدار غيرهم : فلا يضعون أنفسهم دون من يفوقونهم مقاما ومجدا ومعرفة ، ولا يتعالون على من هم دونهم ، لأنهم يرون أن جميع هذه الأمور ضئيلة القيمة بالقياس الى «الارادة الطيبة» (la bonne volonté)

التي هي وحدها ميزان تقديرهم لأنفسهم ، والتي يفترضون أيضا وجودها أو امكان وجودها عند غيرهم من الناس ، ولذلك تجدهم لا يحتقرون أحدا ويميلون الى العفو عن الاساءات والتغاضي عن الهفوات . وكرام النفوس مطبوعون على القيام بجلال الأعمال وان كانوا لا يقدمون على شيء ما لم يشعروا بأنهم أكفاء له . وهم على قلة مبالاتهم بمصالحهم الشخصية لا يرون أعظم من أن يعملوا خيرا ، وأن يسدوا الى الناس احسانا . لهذا تراهم دائما كاملي الأدب والبشاشة والدمائة ، وعلى أتم استعداد لخدمة كل واحد من الناس . ومع هذا تجدهم سادة لعواطفهم ، مسيطرين على رغباتهم ، منزهين عن نوازع الحسد والحقد والخوف والغضب في معاملاتهم مع الناس (٢) .

هذه صورة ديكارتيه للرجل الفاضل ، وهي تشبه في كثير من الوجوه صورة «الحكيم» الرواقي (٣) ورجل المجتمع المثالي الذي أطلق العرب

(١) راجع مقال «أندريه بريدو» في «نشرة الجمعية الفرنسية للفلسفة» (عدد خاص عن ديكارت) يناير - مارس ١٩٥٠ ، ص ٥ - ٨ .

(٢) «رسالة الانفعالات» : المواد ١٥٢ - ١٥٦ .

(٣) راجع : كتابنا : «الفلسفة الرواقية» الطبعة الثانية ص ٢١٢ - ٢١٥ .

عليه اسم « الحر » واختار له ديكارت اسم « الكريم » (١) •

٣ - على أن الحياة الاجتماعية تعرف أيضا ما يخالف الصداقة والمحبة من تضارب الرغبات وتنازع الأهواء • ولكن هناك طريقا لتلطيف حدة الخلاف في حياة المجتمعات ، وإقامة الاتفاق والوثام بين الناس : وهو أن نجعل العقل حكما في جميع الخصومات والمنازعات ، وأن نزيد عدد الحقائق العلمية اليقينية ، وأن نعمل على اذاعتها في العالم على أوسع مدى • فمن المحقق أن الاحتكام الى العقل يجعل الحياة الاجتماعية أسمى منزلة وأرفع قدرا •

٤ - وللعقل وظيفة أخرى : فهو الذي يقرر في حال التصادم بين الفرد والجماعة ، أيهما على حق وأيها ينبغي أن يضحي بنفسه من أجل الآخر • لم يرد ديكارت أن يخضع الفرد للدولة ، كما فعل « هيجل » وغيره من الفلاسفة ممن جاءوا بعده ، وإنما ذهب فيلسوفنا في « المقال في المنهج » الى أن المفكر يستطيع ، لو نظر في نفسه واستعمل عقله ، أن يهتدى الى السبل التي ينبغي أن يسلكها ، خيرا مما يجد من ملاحظة أخلاق الناس في المجتمع (٢) ، وذهب في رسالته الى الأميرة اليزابث في ١٥ من سبتمبر ١٩٤٥ ، الى أن من الخطأ أن نعرض أنفسنا لشر عظيم ، لا لشيء الا لكي نحصل

(١) يحس القارئ ، فيما يكتبه ديكارت تصويرا للرجل « الكريم » ، أنه يعبر عما يراه الانجليز اليوم مثالا أعلى للرجل « الجنتلمان » سواء في الحياة الخاصة أو في الحياة العامة • نجد ديكارت مثالا يناقش آراء « مكيا فيلي » في السياسة ، فلا يقبل أن تكون الغاية مبررة للوسيلة ، ويرى أننا لا نستطيع أن نكون قضاة ، الا اذا اتجهنا الى الخير بوسائل لا تفتقر شريفة ، وأن الخير المكتسب بالقوة والطغيان أمر شائن غير فاضل • ويحمل ديكارت بهذا الصدد على السياسة والأمراء الذين يستعملون في سبيل الوصول الى الحكم مختلف أساليب البغي والخدعة ، ونقض مبادئ الشرف ، ونكث العهود ( رسالة من ديكارت الى اليزابث في سبتمبر ١٦٤٦ - ضمن « رسائل في الأخلاق » طبع شفالبيه ص ١٤٤ ) •

(٢) « المقال في المنهج » : آخر القسم الأول :



خيرا قليلا لوالدينا أو لبلدنا ، و « لو أن شخصا واحدا أدبى فى قيمته على سائر أهل مدينته لكان من الخطأ أن يورد نفسه موارد الهلاك لانقاذهم » (١) .

ونجد الفيلسوف ، فى رسالة الى الأميرة اليزابث فى ٤ من أغسطس سنة ١٦٤٥ ، يعود الى المبادئ الأخلاقية التى صاغها مذهبها فى « الأخلاق المؤقتة » سنة ١٦٣٧ ، ولكنه يضع فى المنزلة الأولى القاعدة الرابعة : وهى استعماله حياته كلها فى تثقيف العقل والتقدم فى معرفة الحقيقة (٢) .

واذن فالإنسان الذى يهب نفسه للحقيقة يزيد قدره على سائر أهل مدينته ؛ لكن الأمر على خلاف ذلك اذا كانت الجماعة التى ينتسب الفرد اليها جماعة تتعهد الحكمة وتوليها كبر عناية . وقد كتب ديكارت فى ذلك : « ان حضارة الأمة وثقافتها انما تقاس بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها ؛ ولذلك فان أجل نعمة ينعم الله بها على بلد من البلاد هى أن يمنحه فلاسفة حقيقيين » (٣) .

فليس الفرد بحاجة الى شئ آخر غير التأمل لكى يجد فى نفسه المقياس الذى يقيس به خدمته للمجتمع . يقول ديكارت فى رسالة الى الأميرة اليزابث : « أعترف أن من العسير أن نقدر ، على وجه الدقة ، الى أى مدى يأمرنا العقل بأن نعتنى بمصالح الجمهور . لكن ليس هذا من الأمور التى يلزم فيها تحرى الدقة الشديدة ، بل حسب المرء أن يرضى ضميره ، ويحل له أن يجارى فى هذا ميوله » (٤) . فالفيلسوف يقيم هنا وزنا كبيرا للضمير

(١) « مؤلفات ديكارت » طبع أ - ت ، م ٤ ص ٢٩٣ .

(٢) « مؤلفات ديكارت » : طبع أ - ت ، م ٤ ص ٢٦٥ ، فارن : شارل آدم : « ديكارت : حياته ومؤلفاته » ص ٤١٥ - ٤١٦ .

(٣) « مبادئ الفلسفة » : المقدمة ( انظر ترجمتنا العربية ص ٨٤ ) .

(٤) رسالة « من ديكارت الى اليزابث » فى ٦ من أكتوبر ١٦٤٥ ( ضمن « رسائل فى الأخلاق » طبعة شفالبيه ص ١٠٧ ) .

الانسانى ، ذلك الهاتف « الجوانى » الذى كان سقراط ينصت اليه فى الساعات العvisية (١) • لكن المنهج الأعلى عند ديكارت يبقى دائما ممثلا فى الاعتماد على العقل ، كما أن القصد الأخير هو تحقيق الخير الأسمى •

٥ - ولما كان ديكارت محبا للقيم الروحية ، مؤثرا جانب الاتزان والاعتدال فى الأمور ، فقد كان طبيعيا أن يقصر تقديره على المجتمعات التى تسودها الحكمة ، وكان طبيعيا أيضا أن يستهجن الأفعال الخرقاء والتصرفات الحمقاء أو التى لا مبرر لها • ومن أجل هذا بدا طابع الحكمة والرزانة والأرستقراطية على مذهبه فى الأخلاق الاجتماعية ، تلك الأخلاق التى تجعل المنزلة الأولى لتفاضل القيم وتقديس الكفايات وإيثار الأفعال الرشيدة •

٦ - ولما كان العقل عند ديكارت صفة انسانية عامة ، لا فرق فيها بين طبقة وطبقة أو جنس وجنس ، ولما كان الفيلسوف يحب الحكم الفطرى السليم ولا يترفع عن الاتصال بالعوام ، ولا يزدري أن يتكلم لغة الشعب ، فمن الطبيعى أن تكون أصول الأخلاق الاجتماعية الديكارتية أصولا ديمقراطية ، باعتبار أن الغرض الأقصى للديمقراطية هو التكافؤ فى الأحوال الاجتماعية ، بحيث يتهاى لذوى الفطر الموهوبة أن يبلغوا فى المجتمع ما هم أهل له من مراتب • لكن تنظيم المجتمع الديكارتى ينحو أيضا نحو الأرستقراطية الفكرية : أرستقراطية الفرد الذى يزكو بالحكمة ، ويكتمل وجوده بالعقل ، ويتعهد الحقائق الروحية بمزيد من العناية والاهتمام •

ويبدو من هذا الوجه أن المجتمع الفاضل الذى ينشده ديكارت مجتمع تشرف عليه أرستقراطية فكرية ، وقد يرأسه حاكم فيلسوف يكون فى الوقت نفسه هو المشرع الوحيد الحصيف (٢) • ألم يصرح الفيلسوف بأن الشعوب التى تحترم من أول الأمر قوانين مشرع حكيم أكثر تمدنا من الشعوب التى

(١) رسالة من ديكارت الى اليزابث فى نوفمبر سنة ١٦٤٦ (ضمن رسائله فى الأخلاق ، طبعة شفالبيه ص ١٥٩) .  
(٢) أعمال مؤتمر ديكارت ، باريس سنة ١٩٣٧ م ٣ ص ٨٦ بع •

لم تضع قوانينها الا كلما تأملت من جراء قلة تبصرها ؟ ثم ألم ير أن ازدهار أسبرطة لم يكن راجعا الى صلاحية قوانينها واحدا واحدا على انفراد ، اذ أن الكثير منها بلغ الغاية في الشذوذ ومخالفة الأخلاق الكريمة ، وانما مرجعه الى أنها كانت تنحو نحو غاية واحدة ، لأن واضعها رجل واحد (١)؟

آمن ديكارت بمشرع واحد حصيف ، وآمن ببعض القوانين الأساسية أكثر مما آمن بالناس وبالتجربة الاجتماعية • ولم ير للسياسة معنى سوى احترام بعض المبادئ التي يضعها ذلك المشرع الوحيد البصير الذي خول حق التصرف في الشؤون الانسانية •

ذلك هو الأفق الاجتماعي الأخلاقي لفلسفة ديكارت ، وربما أمكن تلخيص المثل الأعلى الديكارتي في جملة : العمل على توحيد المجتمع وجمع كلمته بالعقل ، ويتشريع واحد ، وبزعامة الصفوة المفكرين •

(١) « المقال في المنهج » : القسم الثاني • - انظر مقالنا : « المقال في المنهج لديكارت »

( مجلة « تراث الانسانية » عدد ٥ من اكتوبر سنة ١٩٦٨ ، ص ٤٧١ - ٤٩٥ ) •

## الباب الرابع

ديكارت وتأويلات فلسفته

---





# الفصل الأول

## التأويلات

ما المبدأ الذي قامت عليه فلسفة ديكارت ؟ وما عسى أن يكون مقصده منها ؟

١ - اختلف الفلاسفة والشراح في تحديد ذلك ، وكان اختلافهم ماثرا لتفسيرات كثيرة حملت عليها الفلسفة الديكارتية ، منذ أيام ديكارت نفسه حتى عصرنا هذا ؟ فنحن نعلم أن معاصري الفيلسوف ، وتلاميذه المباشرين وأنصار مدرسته وخصومها على السواء ، لم يكونوا دائما متفقين في فهمهم لمذهب الأستاذ . وحسبنا الإشارة هنا الى ما هو مشهور من اختلاف في تأويل تلك الفلسفة ، سواء عند كبار الديكارتيين أمثال « مالبرانش » و « اسبينوزا » و « لينتز » ، أو عند صغارهم أمثال « جولنكس » و « كلوبرج » و « دولافرج » و « ريجيس » . والمذهب الديكارتي على نحو ما تأوله « الكردينال دوبيرو » و « بوسويه » اللذان يلتمان عند ديكارت دعائم عقلية للعقيدة المسيحية ، هو مذهب لا يشارك في شيء المذهب الديكارتي ، على نحو ما فهمه مفكرو القرن الثامن عشر ، الذين لم يقرأوا مؤلفات ديكارت ، ولم يعيدوا طبع « المقال في المنهج » ولو مرة واحدة ، لكنهم التمسوا عند ديكارت - على حد قول « فونتيل » - « منهجا جديدا في الاستدلال هو أعظم قيمة من فلسفته التي لو طبقنا عليها القواعد التي علمنا هو اياها ، لوجدنا شطرا كبيرا منها أخطاء لا يقين فيها » (١) .

وفي أيامنا هذه نجد من الباحثين ، حتى ممن لا يرتابون في صدق ايمان ديكارت ، من برون أن في فكر ذلك الفيلسوف جزئين منفصلين انفصالا

---

(١) فونتيل : « استطراد عن القدماء والمحدثين » طبع سنة ١٦٨٨ ص ١٤٢ .

١- مقصودا ، وأنهما ناشئان عنده من الهامين متباينين ؟ فإذا كان لابد من التوفيق بينهما فلن يتيسر ذلك في نظر الكثيرين الا اذا جعلنا الميتافيزيقا في فلسفة ديكارت تابعة للطبيعات ( الفيزيقا ) ، مادام الله عنده انما هو الضامن لحقيقة العلم ، والوسيلة التي تكفل للانسان الانتصار على الطبيعة والسيطرة على العالم المادى .

٢ - ولابد على كل حال من الاقرار بأن مذهب ديكارت وشخصيته ليسا من الأمور البسيطة التي تسهل الاحاطة بها في فصل أو فصول ، فان ذلك المذهب - خلافا لما ظن البعض زمنا طويلا - لم يخلقه صاحبه من العدم ، بل لا يكاد يوجد شيء مما قال به ديكارت في الميتافيزيقا ، بل في العلم ، الا وقد قال به قائل قبله . ولقد أصبح من المقرر أن ديكارت استخدم في تشييد مذهبه عناصر ومواد مختلفة . ومن المؤكد أيضا أن مشاغل الفيلسوف وأغراضه العقلية لم تكن دائما واحدة متفقة ، وانما اختلفت باختلاف الزمان والمكان ، والظروف التي أحاطت به ، والأشخاص الذين اتصل بهم . وهذا هو الذى جعل بعض تلك الشاغل والمقاصد تبدو تارة وسائل ، وتارة غايات ، وتارة أمورا فرعية ، وأخرى أمورا هامة تحتل مكان الصدارة ، وهو الذى جعل الكثيرين يرون في فكر ديكارت ثنائية تميزه عما عداه .

وبعد هذا كله يجد بعض الباحثين في شخصية ديكارت الأخلاقية تعقيدا يبدو من العسير رده الى الوحدة ، ويجعل من « الفيلسوف المقنع » ، كما وصفه أحد الباحثين المعاصرين ، شخصا غريبا وكأن حقيقة لغز من الألغاز . صورت لنا الأساطير ديكارت في صورة فيلسوف رياضى مقنع بقناع العقل ، مترفع عن مخالطة الناس ، متباعد عن التأثير بما يساور حياتهم . . . لكن تلك الصورة التي يكاد يفرضها العرف عن الفيلسوف الفرنسى ، ليست مع ذلك مطابقة لصورة أخرى يعرفها الباحثون عن صاحب كتابي « المخاطر الخاصة » و « انفعالات النفس » وصاحب الرسائل الى الأميرة « اليزابث » وصديق « كلرسلية » و « مرسن » و « شانو » ، ولا هي مطابقة لصورة الرجل الذى ترك لنا عنه « بايه » و « فينيخ » صورا صادقة حية رائعة .

٣ - ولعل من الطريف النافع ، بعد أن بسطنا نظريات الفلسفة الديكارتية أن ننظر الآن في مختلف الصور التي تبنت لمؤرخي الفلسفة الحديثة ممثلة لحياة ديكارت العقلية .

من مؤرخي فلسفة ديكارت « شارل أدام » (١) الذي ذهب الى تصوير أبي الفلسفة الحديثة ، في صور ممثل « العقلانية » في الفلسفة ، من حيث انه يطرح سلطة الوحي وسلطة الكنائس وسلطة أرسطو ، ويطرح على العموم كل سلطة أيا كانت الا سلطة العقل الذي لا يقبل الا معيارا واحدا للحقيقة هو معيار البداهة . ولقد كان « ف . بويه » نحا هذا المنحى حين جعل من ديكارت أبا للثورة الفرنسية ، وفيلسوبا انتصرت بفلسفته « قضية البحث الحر وتأييد بها سلطان العقل » (٢) . ويظهر أن هذه الصورة عن ديكارت زعيم النزعة العقلية هي التي عرفها أهل القرن الثامن عشر عنه (٣) ، اذ امتدت فلسفته أثناء ذلك - بفضل « فوتتل » - الى ميداني السياسة والدين ، وكان ديكارت قد حرص على أن يستبعدهما من فلسفته استبعادا صريحا .

٤ - ونشأت من صورة ديكارت صاحب « العقلانية » صورة أخرى : رأى بعض الباحثين أن ديكارت في الحقيقة عالم طبيعي ، وأن اشتغاله بالمتافيزيقا لم يجيء الا عرضا . ومن الذاهين هذا المذهب « لوى ليار » الذي

١ (١) شارل أدام : « حياة ديكارت ومؤلفاته » باريس سنة ١٩١٠ ص ٥٧ ، ٦٤ ، ٣٣٦ ، ٥٥٢ .

(٢) ف . بويه : « تاريخ النورة الديكارتية ونقدها » ، باريس سنة ١٨٤٢ ص ٩٢ .

(٣) ومن الباحثين في فلسفة ديكارت الأب « لابروتونيير » : ورأيه أن المذهب الديكارتى قد عرضه صاحبه وكأنما نشأ في ذهنه من مطالب عقلية خالصة ، ومن أجل هذا احتاط الفيلسوف من أن يتسرب الى فلسفته أى عنصر ليس مصدره الحدس العقلى الخالص .



قرر أن الميتافيزيقا في الفلسفة الديكارتية تابعة للطبيعات ، ناشئة عنها (١) .

ولقد نال هذا التأويل قسطا كبيرا من النجاح : فان مؤلفات « شارل أدام » (٢) ، ومحاضرات « ليفي برول » (٣) ودراسات « لا برتونيير » (٤) ، ومباحث « جاك ماريتان » (٥) تذهب كلها الى أن ديكارت انما استخدم الميتافيزيقا من أجل الفيزيقا ، وأن الفيزيقا هي أعز العلوم لديه ، بمعنى أنه لم يعن بالميتافيزيقا الا بمقدار ما تستطيع أن تكفل مشروعية العلم البشري ، وتضمن أسس الفيزيقا ، وتبرر معرفة هذا العالم وتفاصيل ظواهره .

(١) لوى ليار : « ديكارت » ، باريس سنة ١٨٨٢ الطبعة الثالثة سنة ١٩١١ ص ٩٢ - ١٠٦ ، وكتاب « ليار » هذا واضح الدلالة على اتجاه هذا المؤرخ في تفسير مذهب ديكارت ؛ فانه يهبه هكذا : ١ - المنهج ؛ ٢ - العلم ؛ ٣ - الميتافيزيقا . ويدلل « ليار » على دعواه بقوله ان ديكارت ما كان يستطيع أن يشتق من ميتافيزيقاه مبدأ من المبادئ الأصلية في طبيعياته : مثال ذلك الامتداد - وهو عند ديكارت ماهية المادة - ليس مشتقا من المبدأ الميتافيزيقي ، مبدأ كمال الله ، لأنه ليس مما يتنافى مع كمال الله أن تكون ماهية المادة شيئا آخر غير الامتداد . ( كالقوة مثلا ) . وكذلك يقال في قوانين الحركة ، اذ لا يتنافى مع كمال الله أن تكون الحركة في خط غير الخط المستقيم . فالفيزيقا في نظر « ليار » ليست مشتقة منطقيا من الميتافيزيقا .

(٢) شارل أدام : « حياة ديكارت ومؤلفاته » ص ٣٧٠ .

(٣) محاضرات « ليفي برول » عن ديكارت بالسربون بباريس سنة ١٩٠٥ - ١٩٠٦ ولم تنشر . ( وقد أشار اليها المسيو « جيلسون » في رسالته : « الحرية عند ديكارت وعلم اللاهوت » باريس سنة ١٩١٣ ص ٩٥ هامش ) .

(٤) لا برتونيير : « دراسات عن ديكارت » ( مجلدان ) باريس ١٩٣٥ م ١ ص ١٢٦ - ١٣٣ . ويرى « لا برتونيير » أن أهم ما في الطبيعيات الديكارتية ليس هو اعتمادها على المنهج وانما هو كونها علما ذا أثر فعال يستطيع أن يجعل الانسان سيدا للطبيعة ، وأن يحقق ما كان يحلم به « روجر بيكون » والمشتغلون بصناعة الكيمياء ، فكان ديكارت يريد أن يصل الى أن يتم ، عن طريق العلم ، ما زعم من قبله أن يتموه عن طريق السحر .

(٥) جاك ماريتان : « روح ديكارت » مقال بمجلة « الرسائل » عدد أول مارس وأول أبريل سنة ١٩٢٢ ؛ وأيضا ماريتان : « حلم ديكارت » باريس سنة ١٩٣٢ ص ١٣٣ - ١٣٤ .

٥ - ولقد قامت في ألمانيا أواخر القرن الثامن عشر شيعة الحركة الرومانسية في الفلسفة ، وعلى رأسها « شلنج » و « هجل » ، قرأت في ديكارت فيلسوفا ميتافيزيقيا محضا • أما فكتور كوزان « وشيعة مذهب التخير » الاكلكتيين « من الفرنسيين ، فكانوا يرون في « أبى الفلسفة الحديثة » شيخ « الروحانية » الأصلية ، غير أنهم كانوا يأسفون لأن « شيطان الرياضيات قد أغواه » كما يقولون !

وفي النصف الثانى للقرن التاسع عشر أخذ الباحثون يرجعون الى نصوص المؤلفات الديكارتية ، وعمدوا الى تأويلها تأويلات ميتافيزيقية : فرأى « سكرتان » في ديكارت نصيرا للحرية المطلقة (١) ، ورأى فيه « ناتورب » مشيدا لمذهب « المثالية » الحديثة (٢) • وأخيرا جاء « هاملان » ، فأجاد في تصوير الميتافيزيقا ومكانها في الفلسفة الديكارتية ، وبين أن النظر الميتافيزيقي عند ديكارت إنما يسبق النظر الطبيعي ، وأن ذلك سبق عقلى وزمنى معا ، وأكد خلافا لقول « ليار » أن ديكارت لم يفرغ من فلسفته الطبيعية ( كتاب العالم ) الا بعد أن فرغ من ميتافيزيقاه (٣) •

٦ - ولكن الكثيرين من الباحثين قد صوروا ديكارت في صورة أخرى : يرى « اسبناس » مثلا أن ديكارت العالم الطبيعي هو أولا ديكارت نصير الدين ، الذى تتلمذ في شبابه على اليسوعيين واعتنق الكثير من مبادئهم والذى كان يحلم بالذود عن دين الله ، والذى اتصل بالكردينال « دوبرول » وتأثر بالآراء الأفلاطونية الحديثة التى اعتنقها الكردينال وجماعة «الأرتوار» والذى

(١) سكرتان : « فلسفة الحرية » ، باريس سنة ١٨٤٥ •

(٢) ناتورب : « نظرية ديكارت في المعرفة ، دراسة في التاريخ السابق على نظرية النقد » مبرورج سنة ١٨٨٢ ، ناتورب : « تطور فكر ديكارت منذ كتاب القواعد حتى كتاب التأملات » نشر في « مجلة الميتافيزيقا والأخلاق » باريس سنة ١٨٩٦ ص ٤١٦ •

(٣) هاملان : « مذهب ديكارت » الطبعة الثانية ، باريس سنة ١٩٢١

( الفصل الثانى ) •

نراه بعد ذلك يلتبس عند هيئة كبار علماء السربون تأييدا لكتابه  
« التأملات » (١) •

ويذهب أيضا الى مثل هذا الرأي عن ديكارت « بلانشيه » لكن مع شيء من  
التلطيف (٢) •

أما « جوهيه » (٣) فينسب الى ديكارت شعورا واضحا بما لفلسفته من  
رسالة دينية • وهو يستدل على ذلك بأن الفيلسوف قد أكد لنا أن مبادئه على  
أتم وفاق مع « أسرار الدين » (٤) ، وأن نظريته في الحيوان تؤكد كلام  
الانجيل ، وأن فيزيقاه « ستخرس السنة خصوم الدين » ، يعني أن السنة  
« الكلفانيين » (٥) وجملة القول أن جوهيه يرى أن ديكارت كان في سنة  
١٦٢٨ « رجلا من سادات فرنسا ، ولد مسيحيا وصدق عزمه على أن يهلك  
الكفرة والملحدين ، وكان شأنه شأن تلميذ من تلاميذ اليسوعيين ، وابن روجي  
للكردينال دوبيرول • • » (٦) •

٧ - ولقد أثار التدليل الذي حاوله « جوهيه » بهذا الصدد تعجبا ودهشة  
عند الكثيرين من الباحثين الذين استبعدوا أن يكون ديكارت مسيحيا حقا أو  
أن يكون نصيرا للدين • ومن أجل هذا ذهب البعض الى أن الفيلسوف لم يكن  
صادقا في إيمانه ، وأن ما صرح به من مناصرة العقيدة المسيحية أمر شكلي  
صرف ، القصد منه ضمان الراحة لنفسه ، وذر للرماد في عيون الكنيسة !  
وظاهر أن الافتراض الأخير يجعل من ديكارت شخصا منافقا يستر آراءه

(١) اسبيناس : « الفكرة الأصلية في فلسفة ديكارت » نشر في « مجلة  
الميتافيزيقا والأخلاق » باريس سنة ١٩١٧ •  
(٢) بلانشيه : « السوابق التاريخية لمبدأ : أفكر فأنا اذن موجود » باريس  
سنة ١٩١٠ ص ٧٢ بع •

(٣) جوهيه : « الفكر الديني عند ديكارت » ، باريس سنة ١٦٢٤ •

(٤) « مؤلفات ديكارت » طبع أدام وناثري ، م ١ ص ٤٥٥ •

(٥) « مؤلفات ديكارت » ، طبع أ - ت ، م ٤ ص ١٢٠ •

(٦) جوهيه : « الفكر الديني عند ديكارت » ص ١٨١ •

«الحقيقية ولا يظهر أمام الناس الا وعلى وجهه قناع : وتجد هذا المعنى مبسوطا  
فى كتاب عن ديكارت نشره « ماكسيم لروا » (١) •

٨ - ومن مؤرخى الفلسفة الديكارتية من حاول فى تفسيرها أن يوفق  
بين الرأيين : رأى الذهاب الى أن ديكارت عالم طبيعى قبل كل شىء والرأى  
القاتل بأن الأصل فى فلسفته هو الذود عن الدين • يقرر « لوى ديمييه »  
أن فيلسوفنا قد أراد الأمرين جميعا : أراد أن يقيم العلم على أساس متين ، كما  
أراد أن يخدم الدين • ويورد « لوى ديمييه » من حياة الفيلسوف الشواهد  
التي تؤيد ايمانه بالدين الكاثوليكي ، ثم هو يقابل بين ميثافيزيقا ديكارت ،  
وكلها مصبوغة صبغة دينية ، وبين مذهب وحدة الوجود عند الايطالين ، أو  
تشكك الملحدين (٢) •

٩ - ولقد وصف بعض الكتاب المحدثين ما لاحظوه من ازدواج فى شخصية  
ديكارت العقلية (٣) • فينا يجد فيه مفكرا ذا عبقرية رياضية ظاهرة ، مع  
شفف بالآراء الواضحة المتميزة ، يجد فيه من جهة أخرى رجلا كاثوليكيا  
مخلصا ، متمسكا بالعقائد الدينية التقليدية • ويرى هذا الكاتب أن ديكارت  
ما دام بازاء مشكلات ذات صبغة علمية محضة - لا سيما مشكلات الرياضيات  
الخالصة أو التطبيقية - فهو كمن يسير فى مكان مأنوس مألوف لديه ، لكنه  
ما يكاد يعرض لمسائل ذات اتجاه فلسفى عام ، حتى تجده قد أقبل عليها اقبال  
اللاهوتى التقليدى ، لا اقبال الفيلسوف أو المفكر المجدد • وبيننا نجده يصرح  
بأننا ينبغى أن لا نقبل منهجا غير الحدس والاستنباط ، نجده من ناحية أخرى  
يعلن أن « هذا لا يمنعنا من أن نؤمن بالأشياء التى جاءتنا عن طريق الوحي  
الالهى ، وأن نعتقد أنها أشد معارفنا وثوقا وأوفرها يقينا ، ما دام الايمان  
بهذه الأمور •• ليس فعلا من أفعال الذهن ، بل من أفعال الارادة » •

(١) ماكسيم لروا : « ديكارت الفيلسوف المقنع » ، باريس سنة ١٩٢٩ •  
(٢) لوى ديمييه : « ديكارت » ، باريس سنة ١٩١٧ ( الفصل الأول ) •  
(٣) راجع « الموسوعة البريطانية » ( مقال عن ديكارت ) •



فكان ديكارت يتعدى هذا هنا عن مجال الفلسفة العقلية ، ويرجع الى لاهوت العصر الوسيط .

١٠ - وكذلك بينت لنا مباحث « جيلسون » (١) أن ديكارت - وقد تغذى بلبان الفكر الوسيط - عاد الى وجهة نظر « القديس توما » ، فصرح بأن حقائق الايمان يجب أن تكون أول ما نصدق به ؛ ويقول « جيلسون » اننا لكي نكون منصفين في أحكامنا على ديكارت ، يجب علينا ، حين نورد القاعدة المشهورة قاعدة كتاب « المقال في المنهج » التي تنص على « أن لا نقبل قط شيئاً على أنه حق ما لم نتبين بدهاة العقل أنه كذلك » ، أن نذكر أن فوقها قاعدة أخرى ذكرها في كتاب « مبادئ الفلسفة » حيث قال فيها : يجب أن نتخذ لنا قاعدة تعصمنا من الزلل ، وهي أن ما أوحى الله به هو اليقين الذي لا يعدله يقين آخر (٢) .

١١ - ومن مؤرخي ديكارت « جاك شفالبيه » الذي أبان عن مكان الفكر الديني من فلسفة ديكارت ، وأوضح أن الشك المنهجي انما يقصر عن أن يتناول العقيدة (٣) ؛ ومن أجل هذا استطاع ديكارت - دون أن يناقض نفسه - أن يستبقى اعتقاده في الحقائق الدينية ، مع اطراح معارفه الأخرى . وكذلك رأى « شفالبيه » أن الله هو مركز التفلسف في الفكر الديكارتي ، اذ اعتقد الفيلسوف أن : « من جهل الله فلن يستطيع أن يعرف شيئاً آخر معرفة يقينية (٤) » .

\*\*\*

(١) جيلسون : « دراسات في تكوين المذهب الديكارتي » باريس سنة ١٩٣٠ .

(٢) ديكارت : « مبادئ الفلسفة » : الباب الأول مادة ٧٦ ( أ - ت ، م ص ٧٢ انظر ترجمتنا العربية ، القاهرة ١٩٦٠ ص ١٨٠ ) .

(٣) شفالبيه : « ديكارت » باريس ١٩٢١ ص ٢٠١ بع .

(٤) ديكارت : « مبادئ الفلسفة » الباب الأول ، مادة ١٣ .

تلك بالأجمال اتجاهات الشرائح في تأويل فلسفة ديكرت • وظاهر مما تقدم أنهم مختلفون بوجه عام في حقيقة تلك الفلسفة ، وبوجه خاص في الصدارة أو السبق المنطقي للميتافيزيقا على الفيزيقا أو الطبيعيات •

وسنعرض ، في الفصل التالي ، لتلك التأويلات لنرى منها ما فيه خروج عن القصد ، أو تجن على المذهب ، ولنختار بعد ذلك ما يبدو لنا أشد اتساقاً مع روح الفلسفة الديكارتية •



## الفصل الثانى

### النظر فى التأويلات

١ - رأينا فى الفصل السابق أن الفلاسفة والمؤرخين قد صوروا حياة ديكارت وفلسفته فى صور مختلفة • ويخيل الى التأمل فى تلك الصور أن كل باحث قد رأى فى «أبى الفلسفة الحديثة» ما يهوى هو أن يكون ، وأن كل جيل قد تمثله على ما يوافق ميوله ويرضى رغباته ، من غير اعتبار للحقيقة التاريخية • وهذا ما حمل الكتاب على أن يلقوا على حياة الفيلسوف العقلية طابعا خاصا : هو اما طابع المفكر المتحرر من قيود الدين ، أو النازع نزعة عقلية صرفة ، أو العالم الطبيعى ، أو المدافع عن الدين المسيحى ، أو الفيلسوف الميتافيزيقى المحض •• الى آخر ما هنالك من تأويلات •

ولعل أولئك الباحثين قد نسوا أن رسم صورة بعينها لشخصية ضخمة معقدة كشخصية ديكارت ، وأن تخيل حال واحدة لمذهب فلسفى ضاف كالمذهب الديكارتى (١) هو أمر من قبيل المجردات التى تقصر عن التعبير عن الحقيقة الحية (٢) ، وهو على كل حال لا يتفق وتاريخ الفلسفة على ما ينبغى أن يكون • ومن حاول ذلك فكأنه أراد أن يجمع ، تحت نظرة واحدة ، حياة بأكملها ، وهو كمن حاول أن يجمد حالة من الحالات المتغيرة ، وأن يجعلها موقفا ثابتا لا يبرحه صاحبه ، مع أن الواقع أن حياة انسانية حقيقية هى سلسلة مواقف متعاقبة متطورة ، فلا يمكن أن يعبر عنها تعبيرا تقريبا الا بصورة متتالية • وذلك التطور بين فى حياة الفيلسوف الفرنسى الكبير : فديكارت كما كان سنة ١٦١٩ ليس هو ديكارت كما صار اليه سنة ١٦٣٧ ، ولا هو عينه سنة ١٦٤٧ •

---

(١) لاحظ هذا النقد أيضا « بويس جيسون » فى كتابه « فلسفة ديكارت »

لندن ١٩٣٢ •

(١) ماكسيم لروا : « ديكارت الفيلسوف المقنع » ص ٢١ •



واذا كنا تجاه ديكارت كما كان سنة ١٦١٩ فينبغي أن ننسى ما نعلمه عما سيصير اليه سنة ١٦٣٧ • ولنذهب مع « جوهيه » الى أبعد من هذا فنقول ان الثانى لا يفسر الأول (١) •

٢ - ان تصوير ديكارت فى صورة المفكر المتحرر من قيود الدين ، والذى لا يعترف بسلطة غير سلطة العقل ، تصوير ينبغى أن لا يقبل الا بشيء من التحفظ (٢) • صحيح أن ديكارت قد عاون الى مدى بعيد على نجاح الحركة التى نشأ منها المذهب العقلى ( راسيونالزم ) • لكن ينبغى أن يقال ان هذه الحركة كانت تتم أيضا لو لم يوجد مذهب « ديكارت » ؛ فمن الاسراف اذن أن ينسب اليه وحده ذلك المذهب العقلى نفسه • يذكر مؤرخو الفلسفة - تأييدا لرأيهم فى نزوع ديكارت الى العقل الخالص - أن الفيلسوف هو الذى قرر قاعدة البدهة التى تنص على أن الباحث ينبغى عليه أن لا يقبل شيئا قط على أنه حق ما لم يتبين له بدهة العقل أنه كذلك • لكن لعلمهم قد نسوا أنه اذا كان لتلك القاعدة فى التفلسف قيمة مطلقة فى نظر الفيلسوف ، فان التفلسف عنده ليس الا جزءا من الحياة •

ومن المعلوم أن ديكارت قد نظر الى العقل والايمان نظرة قد يكون من شأنها أن تحد من سلطة الفلسفة والدين كليهما (٣) : فهو لا يطالب للعقل بالسلطان المطلق ، بل انه يشعر شعورا واضحا بما للمعرفة البشرية من حدود وقيود تحول دون امتدادها الى كل شيء ، أو تناولها لجميع المجالات • ثم ان من المحال علينا - باعتبارنا بشرا - أن نفهم غاية الخلق ، أعنى أن نحيط بارادة الخالق وتديره ، والذى نستطيعه فى هذا العالم هو أن نفحص فى الأشياء عن روابط العلل بالمعلولات •

(١) جوهيه : « الفكر الدينى لديكارت » باريس سنة ١٩٣٤ ص ٣٧ - ٣٨ •  
 (٢) هذا الرأى الذى ذهبنا اليه منذ سنة ١٩٤٠ قد أيديه بحوث الأستاذ حان لا بورت ( راجع كتابه : « عقلانية ديكارت » باريس ١٩٤٥ ) •  
 (٣) كارل ياسبرس : « ديكارت والفلسفة » ( ترجمة فرنسية ، باريس سنة ١٩٣٨ ص ٧٠ بع )

فاذا كان ديكارت يرفض سلطة أرسطو وسلطة أى فيلسوف آخر حين يكون يصدد أحكام العقل التى تقوم على الوضوح والتفيز ، فهو مع ذلك من المقرين بوجود السلطة فى مجال العمل وفى شئون الحياة على العموم .

ولا شك أن ديكارت كان مضطرا الى أن يحسب للسلطات حسابا كبيرا ، وكان يعرف الخطر الذى تستهدف له أى فلسفة لا تحظى بالقبول عند أصحاب الجاه والسلطان . ولقد جرب الفيلسوف بنفسه وطأة هذه السلطة عند اليسوعيين الفرنسيين والبرتستانت الهولنديين . وهذا ما حمله على اهداء كتاب « التأملات » الى علماء السربون وجعله يعلن فى رسائله حماسه للدين الكاثوليكي واحترامه لرجال الكنيسة (١) .

والخلاصة أن ديكارت كان يعتقد أن هناك حقائق اختص بها العقل الانسانى ، ومن شأن الانسان أن يستعمل فيها بحرية ما آتاه الله من قوى وملكات : وتلك هى حقائق الفلسفة ؛ أما حقائق التنزيل التى هى موضوع علم اللاهوت فلا يستطيع الانسان أن يفحص عنها - على حد تعبيره - الا « بمدد من السماء خارق للعادة » (٢) . ويترتب على ذلك أنه اذا كان موقف ديكارت من الفلسفة هو موقف السيادة والاستقلال ، فموقفه من الدين هو موقف التسليم والاذعان . وحرية الفكر والذهاب مذهب العقل هما عنده أمران لا يتمان على كل حال الا اذا استندا على نظام مقرر (٣) .

٣ - أما تصوير ديكارت فى صورة المدافع عن الدين فما نفلنه الا مجاوزا

(١) « مؤلفات ديكارت » ( طبع أدام وتانرى ، م ٣ ص ٢٥٩ ) .  
 (٢) قارن ما كتبه « سلفستر دوساسى » عن ديكارت لمناسبة نقل رفات الفيلسوف الى « سان جرمان دى بريه » يوم ٢٦ فبراير سنة ١٨١٩ : « هذا الفيلسوف الدينى الذى علم الناس أن يصلوا الى الحقيقة عن طريق الشك ، لكنه علمهم أيضا بمثاله أن لا يجاوز الحدود التى وضعتها الحكمة الالهية فى ملكاتنا » .

(٣) اميل برهيه : « تاريخ الفلسفة » م ٢ ص ٦٤ - ٦٥ .

للسواب أيضا ، وهو على كل حال وجه من الوجوه الخارجية للفكر الديكارتي .  
 فمعرفة الله التي يجعلها الفيلسوف جزءا من ميتافيزيقاه ليست في الحقيقة غاية ،  
 انما هي وسيلة • وما الغاية التي وضعها ديكارت نصب عينيه الا الوصول الى  
 « الحكم على جميع الأمور التي تعرض لنا أحكاما متينة صحيحة » ؛ ولا  
 يتم ذلك الا اذا طلبنا اليقين فوجدناه عند الله نفسه • واذن فالذي هو موضع  
 البحث والطلب انما هو اليقين ، يقين الرياضيات والطبيعات التي عليها تعتمد  
 جميع الفنون والأخلاق •

على أن ديكارت لم يرد أن يدخل في فلسفته شيئا من عقائد المسيحية أو  
 الكاثوليكية الصرفة • واذا كان أعلن ايمانه ، فذلك لا من حيث أنه  
 فيلسوف ، بل من حيث أنه من أهل بلد متمسك بالدين الذي تفضل الله  
 فأوجده عليه • وهذا التمسك بالدين معناه أن القدرة الالهية من الأمور التي  
 لا سبيل الى ادراكها ؛ وعلى هذه الفكرة نفسها أقام ديكارت امكان الوحي •

واذن فالفلسفة والدين - في نظر ديكارت - هما أمران منفصلان ،  
 ولا يصح المزج بينهما (١) • وليس أبعد عن تصوير فكر ديكارت من ذلك  
 الرأي الذي نسبته اليه البعض خطأ من أنه دعا الى دين فلسفي ، أو الى مسيحية  
 عقلية : فقد علمنا مما سبق أن الفيلسوف كان على يقين من أن مجال الحقائق  
 الدينية هو في ذاته بعيد المنال على العقول البشرية ، واذا كان ديكارت  
 قد سلم بما للعرف والسلطة من الأثر في مسائل الاعتقاد ، فقد أنكر انكارا  
 باتا أن يكون لهما دخل في مسائل العلم أو الفلسفة (٢) •

٤ - ولكن يبقى افتراض آخر لا يقل اسرافا عما سبق ، وهو ما زعمه  
 بعض الباحثين من أن ديكارت لم يكن صادقا في دينه • أما نحن فنعتقد أنه

(١) دلبوس : « أشخاص الفلاسفة ومذاهبهم » ، باريس سنة ١٩٢٩  
 ص ١١٧ - ١١٨ •

(٢) جاك ماريتان : « حلم ديكارت » باريس سنة ١٩٣٢ ص ٨٨ بع •

لم يعد اليوم مجال للشك في صحة ايمان الفيلسوف • والبحوث الحديثة تجمع على أن ديكارت عاش متمسكا بعقيدته ومات على الكتلكة (١) • نسلم بأن بعض الحجج التي أوردها « ماكسيم لروا » في كتابه ربما لاحت مقنعة لأذهان من لا يقدرُونَ ما في أمثال تلك المشاكل من تعقد ، ولا يحسبون حسابا كبيرا لحال الناس في عصر ديكارت • لكننا كلما أمعنا النظر في أعمال الفيلسوف وفي النموذج الذي جاءت عليه ميثافيزيقاه ، زاد اقتناعا بصدق اعتقاد الرجل • والحق أن منافقا مرثيا ما كان يستطيع أن يحدث ما أحدثه ديكارت من أثر في العقول والنفوس • صحيح أن الفيلسوف قد جعل فكره مستقلا في تدبيره عن ايمانه ، وأنه ترسم حكمة قريبة مما ستكون عليه حكمة «اسينوزا» • ولكن ذلك انما كان في الحقيقة نتيجة انفصال داخلي بين الحكمة والشرعية ، ونتيجة نوع من الازدواج عاش فيه ذلك الفيلسوف المؤمن ، لا نتيجة الكذب والنفق ، كما زعم المتسرعون (٢) •

٥ - أما تصوير ديكارت على أنه عالم طبيعي قبل كل شيء ، والذهاب الى أن الطبيعيات عنده سابقة على الميتافيزيقا ، فهو تصوير لا وجه له ، وليس وراءه كبير فائدة : فما نحن بسبيل أن نضع أحد هذين العلمين قبل الآخر أو بعده •

صحيح أن ديكارت اشتغل كثيرا بالطبيعيات قبل اشتغاله بالميتافيزيقا ، ولكن من العسير أن نقول ما هي المرحلة الأولى في تطور معقد كتطور ولكن من العسير أن نقول بالدقة هي المرحلة الأولى في تطور معقد كتطور المذهب الديكارتي • واذن فالترتيب الزمني لعرض المذهب مختل منذ البداية ؟ وأكبر الظن أن الفكر الديكارتي نما « نموا عضويا » كما قال الأستاذ « جيسون » فيصعب لذلك تحديد السبق الزمني لمادة من مواد ذلك الفكر •

---

(١) لابورت : « عقلانية ديكارت » ، باريس ١٩٤٥ ص ٤٦٦ ، وأيضا : كرنيليا ، سرورييه : « ديكارت الانسان والمفكر » باريس ١٩٥١ •  
(١) انظر : ماريتان « حلم ديكارت » ص ٨٨ بع •



وربما كان الحق أن ديكارت قد جمع في فلسفته بين الميتافيزيقا والطبيعات جمعا لا انفصام له في ذهنه هو ، وان يكن التاريخ قد تكفل بإرشادنا الى إمكان التفريق بينهما •

وقد كان بمقدور ديكارت أن يقنع بحظه من العبقرية الرياضية وكان يستطيع أن يكون عالما طبيعيا على نحو ما كان « جاليليو » و « إسكل » ؛ لكنه لم يرد ذلك : بل ان ديكارت - منذ اتصاله بصديقه « بيكمان » - أخذ في التماص من الطبيعات الرياضية لينتقل منها الى الرياضيات الكلية • ومنذ ذلك العهد أخذ على عاتقه أن يؤلف مجموعة العلوم مرة واحدة ، وحظر على نفسه أن يحصل منها علما على حدة ، لأن العلوم - في نظره - لا توجد متفرقة ومثل ارتباطها كممثل الثمرة والأوراق والفروع والجذع والجذور في الشجرة الواحدة • ربما كان الأصح أن نقول ان الميتافيزيقا عند ديكارت هي وحدها الكفيلة بأن تحول الطبيعات الرياضية الى « فلسفة » كما يقول هو نفسه • والذي يعنيه ديكارت هنا « بالفلسفة » ليس هو الميتافيزيقا وحدها • ولا هو الطبيعات مستقلة عن الميتافيزيقا ، بالمعنى الحديث لعلم الطبيعة ، فالفلسفة التي يريد ديكارت تخالف الميتافيزيقا ، لأن قضاياها طبيعية ، وتخالف علم الطبيعة الحديث ، لأنها جزء من « المذهب » ولأن القضايا الميتافيزيقية التي تبدأ منها صبغتها صبغة مذهبية (١) •

٦ - يتبين مما قدمناه أننا اذا حاولنا ، كما صنع بعض مؤرخي الفلسفة ، أن نفحص عن أسبقية الفيزيقا على الميتافيزيقا في فلسفة ديكارت ، أوشكنا أن نبعد عن فكر ديكارت نفسه ، وأن نقع في خطأ كبير ، اذ نثير مسألة من المسائل التي لا حل لها •

وسنرى فيما يلي أن ديكارت قد وقف من هذه المسألة موقفا صريحا منذ

(١) جيلسون : «دراسات في ... تكوين المذهب الديكارتي » ، باريس

سنة ١٩٣٠ • ص ١٧٣ - ١٨٣ •

البداية : رفض أولا أن يكون للطبيعات وجود مستقل عن الميتافيزيقا • وأراد أن تكون الميتافيزيقا منبثة فى الفيزيقا ، ملتحمة بها التحاما قويا • ولا أدل على ذلك من أن ديكارت كان يرى فى العالم « جاليليو » رجلا ضل فى بحوثه الطبيعية لافتقاره الى الفلسفة • ومعنى ذلك أن « جاليليو » فى نظر ديكارت عالم ، لكن علمه غير صحيح ، لتوهمه القدرة على الاستغناء عن الميتافيزيقا • وانما أخطأ « جاليليو » فى الطبيعات ، فى رأى الفيلسوف ، حين لم يتبع الترتيب الصحيح ، يعنى أنه لم يبدأ بالميتافيزيقا ملتصقا منها الملل الأولى للطبيعة (١) •

٧ - ثم لنترجع الى طبيعات ديكارت فى كتاب « مبادئ الفلسفة » : نجد الفيلسوف قد قدم لها ببسط ميتافيزيقاه بسطا منظما (٢) فحين تكلم ديكارت فى الباب الثانى من « المبادئ » عن « أصول الأشياء المادية » انما أراد الكلام عن وجود العالم الخارجى ، وهو ذلك الوجود الذى كان قد أقام الدليل عليه فى كتاب « التأملات » (٣) ، ثم الكلام عن معرفتنا باتحاد الجسم بالنفس ، ثم الكلام عن تقويم الاحساسات تقويما نفعيا محضا ، وأخيرا عن تعريف الجسم بالامتداد وحده (٤) •

٨ - واذا وصل ديكارت الى هذا الموضع الأخير من الميتافيزيقا ، وهو تعريف المادة بالامتداد ، فقد وصل فى الوقت نفسه الى الموضع الأول من

(١) رسائل ديكارت الى « مرسن » بتاريخ ١٤ أغسطس سنة ١٦٣٤ (مؤلفات ديكارت ، طبع أدام وتانرى ، م ١ ص ٣٠٥) : ٢٢ يونية سنة ١٦٣٧ (أدام وتانرى ، م ١ ص ٣٩٢) : أكتوبر سنة ١٦٣٨ (أدام وتانرى ، م ٢ ص ٣٨٠) •

(٢) انظر : جيلسون : « دراسات فى ... تكوين المذهب الديكارتي » ص ١٧٦ بع •

(٣) « مبادئ الفلسفة » : الباب الثانى ، مادة ١ (أ - ت ، م ٨ ص ٤٠ - ٤١) •

(٤) « مبادئ الفلسفة » : الباب الثانى ، مادة ٤ (أ - ت ، م ٨ ص ٤٢) •

طبيعياته • وإذا اقتصرنا على تصفح قائمة الموضوعات في الباب الثاني من « المبادئ » ، وجدنا أن الأصول التي سبق ذكرها يتبعها نفى الخلاء (مادة ٢١) ونفى التمييز بالنوع بين مادة السماء ومادة الأرض ، أو نفى وجود عوالم كثيرة ( مادة ٢٢ ) •

وتعريف الحركة ( المواد ٢٤ الى ٣٣ ) اذا أضيف الى نتيجة ميتافيزيقية ، وهي وجود الله المستخلص من « التأملات » هـانا في الوقت نفسه الى أن الله هو العلة الأولى للحركة ( مادة ٣٦ ) ؛ وإذا أضيف أيضا الى نتيجة أخرى ميتافيزيقية وهي « ثبات الله » ، هـانا الى أشمل قوانين الطبيعة كلها ، وهو أن الله حافظ لكمية الحركة في الكون كله (١) •

ولم يقتصر ديكارت على أن يستنبط من « ثبات الله » كمية الحركة ، بل استنبط منه أيضا قوانين طبيعية أخص : مثل مبدأ القصور الذاتي ( مادة ٣٧ ) ، ومبدأ انتشار الحركة على خط مستقيم ( مادة ٣٩ ) وقوانين اصطدام الأجسام ( مادة ٤٢ ) وغير ذلك من الاستنتاجات •

٩ - فلا نزاع اذن في شدة حاجة ديكارت الى أصول الميتافيزيقا • ولا شك أن الفيلسوف حين جعل طبيعياته موثوقة الصلة بميتافيزيقاه ، على نحو ما رأينا ، لم يكن مجاريا لمطالب البيئة التي عاش فيها (٢) ؛ فالمعروف أن الطبيعيات عند فلاسفة القرون الوسطى كانت تسبق الميتافيزيقا ، فجاءت فلسفة ديكارت مخالفة لهذا الاتجاه : فقدمت المتافيزيقا على الفيزيقا ، وجعلت الميتافيزيقا بمثابة الجذور في شجرة الفلسفة ، وجعلت الفيزيقا منها بمثابة الجذع المشتق من تلك الجذور (٣) •

(١) « مبادئ الفلسفة » : الباب الثاني ، مادة ٢٦ ( أ - ت ، م ٨ ص ٦١

— ٦٢ ) •

(٢) يرى « روث » أن « الثورة » الديكارتية هي محاولة الاستعاضة عن الميتافيزيقا القائمة على الفيزيقا ، بالفيزيقا القائمة على الميتافيزيقا • روث : « مقال ديكارت في المنهج » لندن سنة ١٩٣٧ ص ٤ - ٥ •

(٣) جوهييه : « الفكر الديني لديكارت » ، باريس ١٩٢٤ ص ٧٨ •

ولا يصح أن نغفل عن أن القضايا الطبيعية التى استخلصها ديكارت من ميتافيزيقاه ليست دائما حقائق ، بل هى أحيانا أخطاء فادحة ، وأن خطأها مطبوع بطابع القضايا الميتافيزيقية التى جعلها الفيلسوف موثوقة الصلة بها : لذلك نرى ديكارت يوجه اللوم الى « جاليليو » اذ يراه أخطأ فى قوانين سقوط الأجسام لأنه لم يكن لديه « المبادئ الحقة للطبيعة » (١) ، فى حين أن ديكارت هو الذى أخطأ فى واقع الأمر ، اذ غلا فى استعمال « ثبات الله » فى مسألة من مسائل التجربة لا محل فيها لذلك القانون الميتافيزيقى .

١٠ - ولعل ديكارت لم يكن أمامه غير هذا الطريق - الميتافيزيقا - لإقامة طبيعياته ، لأنه اضطر الى ذلك كما قلنا ، منذ اليوم الذى خطر له فيه مشروع علم كلى شامل مؤلف على مثال الرياضيات ؛ ومن قال بالرياضة فقد قال باليقين ، وتحتم عليه أن يقول أيضا بالأوليات . فاذا كان لا بد أن تنتهى فيزيقا ديكارت الى ميكانيكا (٢) ، وبهذه المثابة تكون فرعا من فروع الرياضيات ، فقد وجب أن تستفيد صفتها اليقينية من المبادئ التى استنبطت منها ؛ ولما كانت تلك المبادئ لا يفسرها ما يرد بعدها ، لأنها هى التى تفسر ما بعدها ، فقد وجب الصعود الى أعلى منها وإقامة الدليل عليه ، ومن ثم التماسه فى الميتافيزيقا ، وهذا يفسر لنا معنى هذا المطلب الديكارتي الذى يضع الميتافيزيقا سابقة على الفيزيقا ، والذى يبحث عن الجذور التى يجب أن تغذى شجرة العلم ، وهو يفسر أيضا كيف استطاع ديكارت أن يستنبط من « ثبات الله » قواعد الحركة ، وهو فى ذلك الاستنباط جاد كل الجد .

ومهما يكن من اختلاف فى تأويل الفلسفة الديكارتية فالذى لا يحتمل الشك هو أن الفيزيقا عند ديكارت مشتقة من الميتافيزيقا ، أعنى من تصور

(١) « مؤلفات ديكارت » ، طبع أ - ت ، م ص ٣٩٢

(٢) من ديكارت الى هويجنز - أول نوفمبر سنة ١٦٣٥ ( « مؤلفات

ديكارت » ، طبع أ - ت ، م ١٠ ص ٣٣١ - ٣٣٧ ) .



المادة تصورا تم بالاستدلال المحض ، وليس للتجربة فيه الا مكان ثانوى .  
 وديكارت نفسه يقرر ذلك بعبارات صريحة ، فيقول : « ان أرفع العلوم  
 وأكملها » هو « أن نعرف معرفة منطقية أولية جميع الأجسام الأرضية على  
 اختلاف صورها وماهياتها » (١) . واذا كان من الحق أن نقول ان ديكارت  
 طبيعى وعالم ، فمن الحق أيضا أن نلاحظ أنه لم يكن عالما « وضعيا » على نحو  
 ما نرى فى أيامنا هذه ، وانما بقى فى الجوهر ميتافيزيقيا .

وبعد فلعل أكبر رسالة يتلقاها عصرنا هذا من ديكارت هى ضرورة  
 تبرير العلم بالميتافيزيقا ؛ فبدون ذلك لا يكون هنالك معرفة على الاطلاق (٢) .

---

(١) « مؤلفات ديكارت » ، طبع أ - ت م ١ ص ٢٥ .  
 (٢) انظر : كيلنج : « ديكارت » ، لندن ١٩٣٤ ص ٢٣٣ ؛ وانظر أيضا  
 كتابنا : « محاولات فلسفية » الطبعة الثانية القاهرة ١٩٦٧ ص ٦٦ - ٧٠ .

## الفصل الثالث

### الدراسات الديكارتية

١ - شهد النصف الأول من هذا القرن قيام حركة فكرية جديدة ترمى الى اثارة الاهتمام بديكارت وفلسفته • والناظر في هذه الحركة يرى أربعة توارىخ بارزة :

( أ ) سنة ١٩١٠ : وهي السنة التي أتم فيها « شارل أدام » و « بول تانري » مشروعهما الضخم الجليل ، وهو طبع مؤلفات ديكارت وآثاره طبعة علمية جديدة بفيلسوف فرنسا الكبير ؛ وقد كان لهذه الطبعة الفضل الأكبر في احياء الدراسات الديكارتية بعد فترة ركود طويلة •

( ب ) سنة ١٩١٣ : وهي السنة التي ظهر فيها كتاب « جيلسون » عن « الحرية عند ديكارت واللاهوت » • وبهذا البحث افتتح عهد جديد في فهم الفلسفة الديكارتية ؛ وتلته بحوث أخرى لجيلسون وغيره من ثقات الباحثين ، فرأينا في الصفوف الأولى منهم : « هاملان » و « جوهيه » و « شفاليس » و « لابرتونير » و « لابورت » •

( ج ) سنة ١٩٣٧ : وهي السنة التي انعقد فيها ، بمدينة باريس ، « المؤتمر الدولي التاسع للفلسفة » الذي أطلق عليه « مؤتمر ديكارت » احتفالا بذكرى انقضاء ثلاثمائة عام على ظهور كتاب « المقال في المنهج » • ولهذه المناسبة ظهرت مجموعة بحوث في اثني عشر مجلدا بعنوان : « أعمال مؤتمر ديكارت » ؛ وفي تلك السنة رأينا أغلب المجلات الفلسفية والأدبية ، في فرنسا وخارجها ، تخصص أعدادا منها مساهمة في هذا المهرجان الفلسفي العالمي •

( د ) سنة ١٩٥٠ : وهي السنة التي توافق ذكرى المائة الثالثة لوفاة ديكارت • وبهذه المناسبة أيضا ظهرت مقالات وبحوث كثيرة قيمة ، أهمها ( ١٨ - ديكارت )

مؤلفات الأنسة « جنيف لفيس » والأستاذين « فردينان الكيه » و « نومان كيب سميت » •

٢ - ولما كنا قد تناولنا ، فى الطبقات السابقة ، آراء « أدام » « وليار » و « جيلسون » و « هاملان » و « جوهيه » و « شفالیه » و « لابرتونير » و « لا بورت » فقد رأينا أن نقتصر فى هذا الفصل على عرض وجيز وتلخيص للدراسات الديكارتية الجديدة • ونبدأ ببحوث الأنسة « جنيف لفيس » فى رسالتها للدكتوراه عن « مشكلة اللاوعى والفلسفة الديكارتية » (١) « والفردية عند ديكارت » (٢) ؛ ونعقبها ببحوث الأستاذ « فردينان الكيه » فى كتابه « الاكتشاف الميتافيزيقى للانسان عند ديكارت » (٣) •

٣ - ومحاولة الأنسة « لفيس » ترمى الى معالجة بعض الصعوبات التى أثارها تأويل المذهب الديكارتى تأويلا ضيقا عند المتأخرين • ويبدو أن هذه الباحثة المتحمسة لديكارت قد أرادت أن تثار للفيلسوف مما لقيه مذهب من سوء الفهم أو التعجل فى الحكم أو التجنى فى الخصومة • وان قارىء رسالتها يشعر معها بأن الفلسفة الديكارتية بعد أن حققت رغبات عصرها ومطامحه ، تستطيع كذلك أن ترضى مشاغل عصرنا وهمومه وآماله •

وأول مثل لذلك مسألة « اللاوعى » « L'inconscient » أى انتفاء « الوعى » ، وهو التفكير الذى يصاحب كل فعل من أفعال الذات أو النفس : فمن المشهور عند العارفين أن خاصة المذهب الديكارتى هى أنه أكد كل التأكيد صدارة « الوعى » فى الحياة الفكرية ، وأنه عرف الفكر بالوعى ، حتى أنه ليدو وكأنه استبعد مبدئيا وجود أحوال نفسية قد زالت عنها صفتها الذاتية التى تقومها وهى مصاحبة الوعى لها • يقول ديكارت : « أنا شئ مفكر • وما الشئ المفكر ؟ انه شئ يشك ، ويفهم ، ويتصور ، ويثبت ، وينفى ،

(١) طبع « مطابع فرنسا الجامعية » باريس سنة ١٩٥٠ •

(٢) طبع « مكتبة فران الفلسفية » باريس سنة ١٩٥٠ •

(٣) طبع « مطابع فرنسا الجامعية » باريس سنة ١٩٥٠ •

ويريد ، ويتخيل ، ويحس أيضا» (١) \* وهذه الأفعال جميعا أنحاء من التفكير لأنها مصحوبة بالوعى \* لكن الأنسة « لفيس » استطاعت أن تبين أن فلسفة « الوعى » عند ديكارت تتطلب بالضرورة نظرية فى « اللاوعى » \* فمن المعلوم أن فلسفة ديكارت قد جعلت الى جانب الأفكار « الواضحة المتميزة » مكانا للأفكار الغامضة المبهمة \* ووظيفة « الانتباه » عند ديكارت هى أن ينقل أفكارنا التى تنتمى الى الطائفة الثانية الى أفكار من الطائفة الأولى \* - ونخلص من هذا الى أن المذهب الديكارتي ليس بفلسفة تستبعد مسألة اللاوعى ، كما توهم الكثيرون ، انما هى على وجه أدق « فلسفة من فلسفات الوعى ، تفسح مكانا لللاوعى هو بسيكولوجى دائما » (٢) \*

والمثل الثانى مثل « الفردية » فى الفلسفة الديكارتية : اذا كانت الفلسفة الديكارتية لا تسلم بأى جوهرية للموضوعات المختلفة التى تقطعها المعرفة فى الامتداد ، فانها بالعكس تدرك الجوهر المفكر فى صورة وعى شخصى \* ان واقعية النفس المفكرة تعتمد ، من حيث الأنطولوجيا ، على واقعية الله ؛ لكنها مع ذلك معرفة بصورة باقية متفردة \* فنظرية الفردية رباط مهم بين البيولوجيا والبيسيكولوجيا من جهة ، وبين الميتافيزيقا الديكارتية من جهة أخرى ؛ انها تسمح لنا بتحديد جو الفكر الديكارتي ووصفه بأنه « مذهب انسانى روحانى » (٣) \*

٤ - وقد اعترض على صاحبة هذه البحوث الديكارتية أنها جعلت أكبر اعتمادها فى رسالتها على نصوص تعتبر ثانوية فى مؤلفات الفيلسوف \* فان من الاسراف عند العارفين أن نضع الفقرات الرئيسية من «المقال» و«التأملات»

(١) ديكارت : « التأملات » : التأمل الثانى ( راجع ترجمتنا العربية ، الطبعة الرابعة ١٩٦٩ ، ص ١٠١ ) \*

(٢) جنيف لفيس : « مشكلة اللاوعى والفلسفة الديكارتية » ص ٢٦٥

(٣) جنيف لفيس : « الفردية عند ديكارت » ص ٢٤١ \*



و « المبادئ » فى كفة ميزان ، ونضع مقتطفات « الرسائل » أو « الردود على الاعتراضات » فى الكفة الأخرى •

صحيح أن الأنسة « لفيس » قد استطاعت بفضل رغبتها فى أن تكشف عند ديكارت أصول دعوى مثل هذه الدعوى الحديثة عن اللاوعى ، أن تعرض علينا لوحة متعددة الظلال متنوعة الألوان • لكن لا شك أن الكثيرين سيجدون غناء كثيرا قبل أن يتبينوا فيها رجل الأفكار الواضحة والتصميمات الحاسمة والاختيارات المطلقة (١) •

٥ - أما الأستاذ « ألكيه » فقد أوضح لنا أن عناية مؤرخى الفلسفة بدراسة المذاهب أشد من عنايتهم بدراسة الشخصيات ؛ ولذلك نراهم على العموم قليلي الاهتمام بالمسعى الخاص الذى يصبح به الانسان فيلسوفا • وقد يبدو لهم هذا المسعى أمرا طبيعيا ، فكل مفكر يجد لنفسه مكانا فى تاريخ تتولد فيه المذاهب بعضها عن بعض على نحو يشبه ما يكون فى السلالات والأنساب المتصلة • ومع ذلك فليس هناك أبعد عن الطبيعة من كون الانسان فيلسوفا ؛ ان الفلاسفة لا يتولدون من فلاسفة ، والتاريخ الذى ينشأون فيه ليس هو تاريخ الفلسفة ، بل تاريخ أمتهم وأسرتهم وتاريخ المعتقدات والمعارف فى عصرهم • والفلاسفة انما يكشفون الفلسفة حين ينفصلون عن ذلك التاريخ : لذلك نجدهم فى الغالب يتوهمون أنهم « يبتكرون » فى حين أنهم فى الواقع « يستكشفون » • واذن فينبغى أولا أن نفهم ، فى أى واحد من الفلاسفة ، طبيعة تلك الرسالة العجيبة التى تحكم عليه بالعزلة ، حتى لو حملته قسرا وألقت به فى غمرة التقاليد (٢) •

(١) راجع : بيير مينار : فى « المجلة الفلسفية » ( عدد مخصص للذكرى المائة الثالثة لوفاة ديكارت ) أبريل - يونية ١٩٥١ ص ٢٠ بع •

(٢) انظر : ألكيه : فى « مجلة العلوم الانسانية » عدد مخصص لديكارت ، يناير - مارس سنة ١٩٥١ ، ص ٨٧ - ٨٨ •

ان الرغبة فى المعرفة العلمية قد تستطيع وحدها أن تسوق رجلا الى العزلة . ومثل هذه الرغبة عند ديكارت هى منشأ سعيه الى الاعتزال عن الناس : أليس الاعتزال ديكارت عن أساتذته وبلده ، وهجرته الى هولندا ، علامات على عزلة فكره ، ودلائل على هذه القطيعة المعنوية التى جعلته يختار أن يكون فيلسوفا ؟

٦ - لقد ظن ديكارت أنه يستطيع أن يحقق ، عن طريق العلم ، رغبات ، سيدرك فيما بعد أنها تنحو نحو « الموجود » لا نحو « الموضوع » (١) . بل النداءات التى وجهها الى « مرسن » طالبا اليه أن يزوده بوقائع ومعلومات ، وروايات عن تجارب ومشاهدات ، والاهتمام بالرد على المسائل والمشكلات التى اقترحها له « هويجنز » أو « جوليوس » تعارض بهذا الصدد مع مسعى « التأملات » : ففى هذه انما يتقدم الفكر بالانفصال عن الحقائق الموضوعية ، وعن وجدان الغير ، ولاسيلى الى ذلك الا بأن يعمق تجربة علاقته « بالموجود » . واذن ففى « التأملات » وحدها تتم القطيعة بين كل موقف تلقائى من مواقف الوجدان . وقد يذكرنا مسعى ديكارت بالنسعى الدينى الذى يحمل الانسان - حين يفهم أن السلوك اليومى والحياة العملية وان تكن هى مقومات حياته ، الا أنها تستنفذ الموجود - على أن يعارض عالم الموضوعات بعالم آخر يحسن ما بينه من وشائج الاتصال والقربى .

٧ - ومع ذلك فليس المسعى الميتافيزيقى عند ديكارت دينيا ولا علميا . واذا كان الفيلسوف يوحد بين اللامتناهى وبين: اله الدين المسيحى ، فذلك باسم عقيدة قد صرح هو نفسه بأنها خارجة عن المعرفة . واذن فاللامتناهى يبقى غير قابل لأن يفهم ، ومثوله أمام الفكر ينفع خصوصا فى تجريد الموضوع من واقعته ، وينفع فى تذكيرنا - كما نرى فى نظرية خلق الحقائق الأبدية - بأن ما هو معروف على أنه ضرورى يصدر عن « موجود » من طبقة أخرى ،

(١) الكيه « الاكتشاف الميتافيزيقى للانسان عند ديكارت » ص ٨٧ بع .

وينفع في استحداث نوع من عدم الارتباط حتى في الأخلاق (١) • وبذلك عدل ديكارت عن كل وصف له « الموجود » وعن كل ما فيه تشبيه له بغيره • ذلك تعارض بين « الموجود » الخلاق والموضوع المعروف ، وكأنهما حقيقتان لا مشابهة بينهما ومختلفتان في الرتبة • وهذا التعارض الذي به يعرف مجال الميتافيزيقا الخاص لا ينتج - كما في الفكر الديني عند بسكال - من مجرد انقلاب للأمور ، يستعاض فيه عن مكتشفات العقل التطبيقى بحقائق الايمان • في البداية نجد العقل الديكارتي عابدا وعاملا في آن واحد • لكننا نجد بعد ذلك التحليل المرتب يميز فيه بين ما هو « قبض » الموجود وبين ما هو « فهم » العالم ، ويميز بين يقين الجواهر وبين معرفة صفاتها • وعندئذ نجد حماسة سنة ١٦١٩ يحل محلها من جهة بحث علمي ينصب على موضوع ينبغي أن لا نعجب منه ، ومن جهة أخرى اعجاب بموجود يرى أنه يجب النظر في كمالاته « لا بقصد فهمها بل للاعجاب بها والاقرار بمبلغ مجاوزتها لكل فهم » • واذن فالمسعى الميتافيزيقي عند ديكارت لا يمكن الخلط بينه وبين أى مسعى آخر ، ولا اخضاعه لآخر ، ولا تفسيره بأى غائية خارجة عنه ، مثل رغبة ديكارت مثلا في تبرير مذهبه العلمي : لأنه لا يمكن التوفيق بين فكرة ميتافيزيقا لها غاية خارجة عن ذاتها وبين فكرة ميتافيزيقا لها بداهة تفوق كل بداهة أخرى • وخاصة المسعى الميتافيزيقي أنه مفروض متقبل ، وأنه لا يستطيع التهرب منه ، وأتينا لا نعرف الى أين يسوقنا ، ولذلك فان شك « التأملات » بدلا من أن يكون مسوقا من ديكارت ، نجده هو الذى ساق ديكارت الى فقدان الحس بالواقع الموضوعى ، الذى يشبهه بحال رجل « وقع في ماء عميق جدا » وهى حال قد أشار الى أنها كانت حاله سنة ١٦٣١ •

٨ - لكنه في ذلك الحين قد أكد أيضا بنظرته عن خلق الحقائق الأبدية ، تفوق الله على كل ضرورة متصورة • وفي هذا يبدو المسعى الميتافيزيقي قائما

(١) الكيه : نفس المصدر ، ص ٢١٨ بع ١٠٠

على نوع من تجربة « الموجود » مكتشفا على أنه أعلى من الموضوعات التي يمكن تحديدها ومن الحقائق التي يمكن فهمها : وهي تجربة تفرق ، وهي تحطم الوحدة في نطاق العلم ، وتمنع العقل من أن يرضى كل الرضى ما يتصوره على جهة التمثيل . ولذلك صرح ديكارت في وقت واحد بأنه وجد كيف يستطيع الانسان الاقتناع ببرهنة ميتافيزيقية اذا لم يكن قد عانى الخطوات التي يراها الهندسة ، لكنه لا يدري أيستطيع « اقناع الآخرين به » . وكيف يستطيع الانسان الاقتناع ببرهنة ميتافيزيقية اذا لم يكن قد عانى المساعي التي تعبر عنها ، أي اذا لم يأخذها أولا مأخذ الجِد ؛ وكيف نأخذ مأخذ الجِد مسعى ميتافيزيقيا دون أن نكف عن اعتباره واقعة يمكن تفسيرها بالتاريخ لنرى فيه علامة الرحابة الخالدة التي بها يخلص الانسان من التحديدات الموضوعية ؟ وهنا نجد الحقيقة التي تذهب الى أن « الموجود » لا ينكشف الا على نحو ميتافيزيقى : فارادة الفهم اذا فسرت كل شيء لم يفسرها شيء (١) .

(١) ألكيبه : مقال في « مجلة العلوم الانسانية » يناير - مارس سنة ١٩٥١ ص ٨٨ .





## الفصل الرابع

### الحكمة الديكارتية

١ - أراد ديكارت أن يرفع الفلسفة - التي هي عنده دراسة الحكمة - إلى مقام حكمة بشرية ، بمعنى أنها حكمة ليست مبثوثة فينا بوحى خارق للطبيعة ، مجاوز للنور البشرى ، وأنها ليست عفوية خالية من الروية ، وإنما هي حكمة قائمة على مبادئ مكتسبة بالتأمل والنظر ، فهي حكمة الانسان من حيث هو .

ولقد صرح ديكارت في المقدمة التي كتبها سنة ١٦٤٧ للترجمة الفرنسية لكتاب « المبادئ » أن الفلسفة واحدة غير مجزأة ، لكنها تنقسم لسهولة التعليم أقساما عدة : « القسم الأول الميتافيزيقا ، وهي تشمل مبادئ المعرفة التي من بينها تفسير أهم صفات الله ، ولا مادية نفوسنا ، وجميع المعاني الواضحة البسيطة التي نجدها فينا ؛ والثاني الفيزيقا ، وينظر فيها على العموم ، بعد إيجاد المبادئ الصحيحة للأشياء المادية ، كيف نشأ الكون كله ، ثم على الخصوص طبيعة هذه الأرض وجميع الأجسام التي توجد عليها ، كالهواء والماء والنار والمغناطيس . وبعد ذلك نحتاج الى أن نفحص أيضا على الخصوص عن طبيعة النبات ، وطبيعة الحيوان ، وبالأخص عن طبيعة الانسان ، لكي نستطيع بعد ذلك أن نجد العلوم الأخرى التي فيها منفعة له » ، ثم قال أيضا : « الفلسفة كلها كشجرة جذورها الميتافيزيقا ، وجذعها الفيزيقا ، والفروع التي تنبثق من ذلك الجذع هي سائر العلوم الأخرى التي مرجعها الى ثلاثة علوم رئيسية ، هي الطب والميكانيكا والأخلاق ، وأقصد الأخلاق الأرفع والأكمل ، تلك التي تفترض احاطة تامة بالعلوم الأخرى ، ولذلك كانت هي أقصى مرتبة من

## مراتب الحكمة ، (١) •

٢ - نرى فى هذا التفسير لعلوم الفلسفة أن الميتافيزيقا تمدنا بالمبادئ الأولى للأشياء ؛ أما الفيزيقا فتطبق تلك المبادئ على تفسير ظواهر الكون ؛ ويشتق من الفيزيقا علمان عمليان أو فنان هما الميكانيكا والطب ، وأخيرا يشتق من الفلسفة كلها علم الأخلاق الصحيح الذى هو آخر مراتب الحكمة ، والذى هو عبارة عن الحياة على وفاق مع النظام الذى دبر العالم عليه •

ومن الحق أن ديكارت ، اذ جعل من الميتافيزيقا مدخلا الى الفيزيقا والى غيرها من العلوم ، وجعل منها الجزء الأول لا الأخير ، والبداية لا النهاية ، والأساس لا القمة فى الفلسفة ، قد أحدث انقلابا له شأن كبير فى تاريخ المعرفة البشرية (٢) فلم تعد الفلسفة عبارة عن الارتفاع من عالم الشهادة الى عالم الغيب ، ومن الدنيا الى الله ، كما كان شأنها عند المدرسين ، اذا اعتبروا

(١) ديكارت : « مبادئ الفلسفة » : المقدمة ( طبع ليار ، ص ١٠ - ٢١ ) •

(٢) ان المكان الذى جعله ديكارت للميتافيزيقا واضح الدلالة على مدى الانقلاب المراد : فقد كانت الكتب المستعملة فى المدارس والمعاهد فى ذلك الحين ، والتي كانت تسير على نهج أرسطو ، تضع الميتافيزيقا بعد الفيزيقا ، أى آخر الدروس • مثال ذلك كتاب « المجموع فى الفلسفة » لأحد رجال الدين « أوستاش دوسان بول » : يشتمل الجزء الأول منه على المنطق ، والثانى على الأخلاق ، والثالث على الفيزيقا والرابع على الميتافيزيقا فالميتافيزيقا تقع فى النهاية ( راجع شارل ادام : « حياة ديكارت » باريس سنة ١٩١٠ ص ٣٦٨ - ٤٦٩ - راجع : ابن سينا : « النجاة » فى الحكمة المنطقية والطبيعية والالهية ، القاهرة سنة ١٣٣١ هـ ) • أما الغزالي فينهج نهجا قريبا مما نرى عند ديكارت ويقول الغزالي فى ذلك : ان عادة الفلاسفة جارية بتقديم العلم الطبيعى ، لكن آثرنا تقديم هذا ( يعنى العلم الالهى ) لأنه أهم ، والخلاف فيه أكثر ، ولأنه غاية العلوم ومقصدتها ، واما يؤخر لغموضه وعسر الوقوف عليه قبل الوقوف على الطبيعى « ( مقاصد الفلاسفة » ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ص ٧٤ ) •

الميتافيزيقا مرتبة عالية ليس فوقها الا « العلم الأعلى » أو العلم الالهي ، أو علم اللاهوت ، وانما أصبحت الفلسفة عند ديكارت عبارة عن تفسير الكون بواسطة المبادئ الأولى والأصول العامة التي تكفلها لنا الميتافيزيقا : فيدخل في الفلسفة اذن علم الله ، وعلم الطبيعة ، وعلم الانسان • ولكننا سنرى أن دعامة الفلسفة عند ديكارت هي الفكر المدرك لذاته والذي هو في ذاته مدرك الموجود . الكامل أي الله منبع كل وجود والبضامن لكل حقيقة •

٣ - لكن لما كانت غاية ديكارت هي الحكمة البشرية فإن الفلسفة عنده نظري وعمل ؛ غير أن النظر هو بمثابة الأساس الذي يقوم عليه العمل • كتب الفيلسوف الى « شانو » : « ان خير السبل لنعرف كيف ينبغي أن نحيا هو أن نعرف أولا من نحن ، وما العالم الذي نعيش فيه ، ومن هو خالق هذا الكون •• » •

ونظر ديكارت هنا قريب كل القرب من أنظار الرواقين القدماء الذين عرفوا الفلسفة بأنها علم الأمور الالهية والأمور البشرية (١) • وينزع ديكارت - كأصحاب الرواق - الى فكرة عن الحكمة تلتقى فيها جميع المعارف البشرية ، ولا تكون مقصورة على الموضوعات الجزئية والبحوث الخاصة ، انما الدراسة عنده دراسة الكل ، ودراسة الفن الأعلى الذي يتناول الفنون الأخرى : وتلك هي الحكمة الشاملة التي ينبغي أن تكون مقياسا لكل شيء ، والتي تنشأ عنها الارادة العالية ويتبعها استقامة الفكر والعمل (٢) •

٤ - يقول ديكارت : « وليست الحكمة مقتصرة على الحيطة والتبصر في

(١) عثمان أمين : « الفلسفة الرواقية » ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٥٩ - ص ٧٧ •

(٢) بيير مينار : « بحث في أخلاق ديكارت » ، باريس سنة ١٩٣٦ - ص ١٨ - ٢٠ •



«الأمور» ، بل تفيد أيضا معرفة كاملة لجميع الأشياء التي يستطيع الانسان معرفتها .  
 «اما لهداية سلوكه في الحياة» ، أو للمحافظة على صحته ، أو لاختراع جميع  
 «الفنون» (١) .

فغاية العلم عند فيلسوفنا لا تقف عند المعرفة النظرية وارضاء غريزة  
 «الاستطلاع» ، بل تتجاوزها الى هداية السلوك ، وتوفير السعادة والراحة للانسان  
 . في هذه الحياة • فديكارت يعارض هذه النظرة المدرسية عن العقل والعلم ،  
 . ويعارض العلم الأرسطاطاليسى الذي كان يقيس كمال العلم وشرفه بمقدار  
 . اقترابه من النظر المحض ، وبمقدار بعده عن المنفعة العملية ، كما يعارض  
 «العلم الأفلاطونى الذى كان يحط من شأن الفنون الآلية (٢) • ولم يقف  
 «ديكارت عند تلك المعارضة السلبية» ، بل الواقع أنه أعان الفلسفة على الشعور  
 . بوجوب الاتجاه الى الانسان ، واعتبار وجوده الواقعى ، والعناية بحياته  
 . الفعلية ، بعد أن أسرف الفلاسفة فى الابتعاد عن دنيا الناس ، وطال احتجاجهم  
 . فى « أبراج عاجية » ! وكأن ديكارت بسلوك ذلك السيل الجديد قد سبق  
 ، الى مذهب « البراجماتية » (٣) الذى ذاع فى عصرنا هذا (٤) بل يبدو لنا  
 أنه ساهم فى بناء « فلسفة انسانية » ، تعنى بالانسان وبمطامحه وحاجاته ،  
 وتناهى بالتفكير الفلسفى عن النقاش اللفظى والجدل العقيم (٥) •

- 
- (١) ديكارت : « مبادئ الفلسفة » ، المقدمة ( طبع ليار ، ص ٧ ) •  
 (٢) « كان أكثر فلاسفة القدماء ، ماعدا أصحاب مذهب « الذرة » ، يحقرون  
 العمل والصناعة وتركيب الآلات • فجاء مذهب ديكارت وأحدث بهذا الصدد  
 تحولا وانقلابا فى النظر الى الأمور •  
 (٣) قارن جاك شفالييه : « ديكارت » ، ص ٣٢٣ - ٣٢٦ • ويبدو أن  
 بعض الفقرات فى كتاب « مبادئ الفلسفة » تشير الى أن منفعة الفيزيقا  
 الديكارتية قد تعنى المرء عن أن يتساءل عن مبلغها من الحقيقة الموضوعية  
 . ( « مؤلفات ديكارت » طبع أ - ت ، م ٩ ص ١٢٥ ) •  
 (٤) راجع : يعقوب فام : « البراجماتزم أو مذهب الذرائع » القاهرة سنة  
 ١٩٣٦ .  
 (٥) راجع كتابنا : « شيلر » فى مجموعة نوابغ الفكر الغربى ( دار  
 المعارف ، القاهرة سنة ١٩٥٨ ) •

وقد عاب ديكارت على الفلسفة القديمة - وعلى الفلسفة المدرسية بنوع خاص - طابعها النظري ، وعارضها بفلسفة جديدة تحرص على أن تكون عملية ، فقال : « يجمل بنا أن نستعيض عن تلك الفلسفة النظرية التي تعلم في المدارس بفلسفة عملية نستطيع بها اذا عرفنا ما للنار والماء والهواء والكواكب والسموات وجميع الأجسام الأخرى المحيطة بنا من قوى وأفعال ، على نحو ما نعرف المهن التي يمارسها صناعنا .. أن نجعل أنفسنا سادة للطبيعة مسيطرين عليها » (١) •

وظاهر أن ديكارت يريد أن يستخدم الفكر وتطبيقاته المادية في تحقيق ما تتطوى عليه نفس الانسان من مطامح ومثل عليا • أليست «شجرة الفلسفة» قد بسقت وامتد فرعها الى الطب والميكانيكا ، ثم آتت أكلها في علم الأخلاق ؟

ان بين هذه الأفكار الديكارتية وأفكار «بيكون» مشابهة عجيبة : فالفيلسوف الانجليزى هو أيضا قد أراد تسخير الطبيعة لمصالح الانسان • ولعل ديكارت قد اقتبس منه شيئا من مثله الأعلى في العلم (٢) \* والحق أن ديكارت - كما قال جيلسون - « على الرغم من الاختلاف بينه وبين فرنسيس بيكون في العقلية والطبع ، يشاركه في الاتجاه نحو عصر الآلات والصناعة والطب العلمى » (٣) •

٥ - لكن ينبغي أن لا ننسى أنه لما كان طلب الحكمة هو الغذاء الصحيح للعقل الذى هو أهم جزء فى الانسان ، فالى الحكمة ينبغي أن يوجه الانسان أكبر قسط من عنايته : فان « الحكمة أشرف ما يمكن أن يصيب الانسان من

(١) ديكارت : « المقال فى المنهج » : القسم السادس ( قارن الترجمة العربية للكتاب ص ١٠١ ) •

(٢) قارن لالند : « بعض نصوص من بيكون ومن ديكارت » فى مجلة الميتافيزيقا والأخلاق ، سنة ١٩١١ ص ٢٩٦ بع •

(٣) جيلسون : « المقال فى المنهج » مع التعليقات ، باريس سنة ١٩٢٥ ( ص ٨ - ٩ من المقدمة ) •

خير « ؛ وبالقياص الى الحكمة يجب أن تقوم سائر الخيرات ، وبالحكمة تتم سعادة الأمم وسعادة الأفراد ، لأن « كل أمة انما يعظم نصيبها من التمدن والتهذيب بعظم نصيبها من حسن تفلسف الناس فيها » ؛ ولأن « أجل نعمة ينعم الله بها على بلد من البلاد هو أن يمنحه فلاسفة حقيقيين » . وبالإجمال أن « دراسة الحكمة ألزم لاصلاح أخلاقنا وهداية حياتنا من استعمال عيوننا لهداية أقدامنا » ، وكلما زاد نصيبنا من الحكمة زاد اقترابنا من الله الذي هو أحكم الحكماء (١) .

٦ - قد يكون من دواعي الأسف أن التجربة قد أظهرت لديكارت أن من يزعمون أنهم فلاسفة هم في الغالب أقل حظا من الحكمة ممن لم يسبق لهم اشتغال بالفلسفة ؛ كما أظهرت التجربة أيضا مبلغ ما يلقي الانسان من صعوبة في الوصول الى « معرفة كاملة لجميع الأشياء » التي في مقدوره معرفتها ، ابتداء من الأصول أو المبادئ الأولى ؛ وما يجد من عسر في التخلي عن شئون الحواس والانصراف عن أمور المادة ، بما تلقى في روعنا من أوهام وماتشبهه على نفوسنا من آراء قد نأخذها على أنها يقينية وليست في الحقيقة كذلك ؛ وما يعاني المرء آخر الأمر من مشقة في « الترتيب » الذي يجعلنا نسير من أسهل الأشياء الى أشدها تعقدا ، والذي يكون القصد منه زيادة حظوظنا من إصابة النظر وسداد الحكم ، وهداية العقل الى استكشاف ما نجهل من حقائق ... (٢) .

٧ - لكن ديكارت انما قصد منذ بداية التفلسف الى ذلك الأمر الجليل ، العسير مناله : قصد الى « الحكمة » لا الى الزهو بعلم باطل ، ولا الى ارضاء رغبة في الاستطلاع خداعة ، ولا الى الظفر بالرياسة والصيت العريض .

(١) ديكارت : « مبادئ الفلسفة » : المقدمة ( طبع ليار ص ٧ - ٩ ) .

(٢) ديكارت : « خطرات خاصة » ( « مؤلفات ديكارت » ، طبع أدام وتانرى

م ١٠ ص ٢١٧ ) .

ألسنا نجد أن من بواكير الخواطر التي ألقاها على قلبه « روح الحق » في تلك الليلة المشهودة ، ليلة ١٠ نوفمبر سنة ١٦١٩ ، والتي كان لها في توجيه فكره أثر عظيم ، هو أن بذور الحكمة مغروسة في نفوسنا ، وأنها كامنة فينا كمون النار في الحجر الصوان ، وأن حدوس الشعراء تقدها فتخرجها من النفس . أسدألقا مما تستطيع أذهان الفلاسفة ؟

وأكثر من هذا : لقد كتب ديكارت حوالى سنة ١٩٦٣ رسالة باللاتينية عنونها : « دراسة العقل المستقيم » (١) ؛ ويمكن أن يترجم العنوان - فيما يرى جيلسون - « بداية الحكمة » (٢) . ويقول « باييه » ان في تلك الرسالة « اعتبارات عن رغبتنا في المعرفة ، وعن العلوم ، وعن استعداد النفوس للتعلم ، وعن المنهج الذى ينبغي التماسه لاكتساب الحكمة أى لاكتساب العلم مع الفضيلة ، وذلك باضافة وظائف الارادة الى وظائف العقل » (٣) .

فطلب الحكمة عند ديكارت عبارة عن سعى الانسان الى اكتساب العلم والفضيلة معا . صحيح أن الفيلسوف أراد في المحاولة الأولى من محاولات منهجه أن يضع الأسس لعلم كلى شامل . وذلك بتطبيق قوانين الرياضة على دراسة المادة أى على الهندسة وعلى الفيزيكا ؛ غير أن ديكارت ، كما ظهر لنا من القاعدة الأولى من كتاب « قواعد لهداية العقل » ، لم يفتر عن الجمع في ذهنه بين الشواغل العلمية والشواغل العملية : فهو يرى أن العلوم في جملتها ليست شيئا آخر سوى الحكمة البشرية ، تلك الحكمة التي تظل دائما واحدة شاملة ، على الرغم من اختلاف الموضوعات التي تتناولها ، « واذا كان الانسان الذى يبغي السعى وراء الحقيقة قد لا يفكر الا في زيادة النور الطيعى ، نور العقل ، فليس قصده من ذلك أن يحل هذه المعضلة أو تلك من معضلات

(١) الرسالة مفقودة لم يعثر عليها .

(٢) جيلسون : « المقال في المنهج » مع التعليقات ، ص ٨٢ .

(٣) باييه : « حياة مسيو ديكارت » سنة ١٦٩١ م م ٢ ص ٤٠٦ .



المدارس ، بل لكى يتسنى لعقله ، فى كل ظروف حياته ، أن يرشد ارادته الى السبيل التى تتبع ، •

٨ - ذلك هو القول الحق فى الحكمة الديكارتية : الفلسفة التى يطلبها الفيلسوف ، هى معرفة الحقائق التى بمقدورنا أن نكتسبها بواسطة الأنوار الطبيعية ، والتى يصح أن يكون فيها منفعة للجنس البشرى (١) • وفضل الفيلسوف لا يقتصر على سمو النظرة وشرف المرتبة ، بل ان فيه فوق ذلك. منفعة عملية جلية • والانسانية بحاجة الى الفلسفة لتهديب أخلاقها ولهداية حياتها ، ولارشادها الى الخير الأسمى (٢) • « والخير الأسمى لكل واحد عبارة عن التصميم على فعل الخير ، ورضى النفس الذى يتبع ذلك • ولا أرى غيره خيرا يعدله فى جلال قدره ، مع كونه بمقدور كل واحد : فان خيارات البدن والحظ واليسار ليست على الاطلاق فى مقدورنا » • ولا يرى ديكارت فرقاً بين الخير الأسمى وبين معرفة الحق • قال فى « المقال فى المنهج » : لا تتجه ارادتنا الى الاقبال على شئ أو الى الانصراف عنه الا بمقدار ما تمثل لنا عقولنا ذلك الشئ حسناً أو قبيحاً • ويلزم عن ذلك أنه يكفى أن نحكم على الأشياء حكماً حسناً ليكون فعلنا حسناً • والارادة انما تهتدى بهدى الأفكار : فان سارت الارادة مسترشدة بأفكار واضحة متميزة أحسنت ، وان سارت بأفكار مبهمه أساءت • واذن فالحكمة الديكارتية - كالحكمة الرواقية - لا تعرف حقيقة علمية منفصلة عن الحقيقة الأخلاقية •

وجملة القول ان النظرة الديكارتية الى الحكمة هى فى صميمها نظرة قدماء الفلاسفة وخصوصاً الرواقين • وديكارت فى تلك النظرة ما زال يمت الى الماضى بسبب وثيق • وانما نرى الهوة العميقة بين القديم والحديث عند

(١) « رسالة ديكارت الى فوتبوس » ( « مؤلفات ديكارت » ، طبع أدام وتانرى م ٧ قسم ثان ) •

(٢) « مبادئ الفلسفة » • المقدمة ( ترجمتنا العربية ، القاهرة ١٩٦٠ ) •

فى المنهج الفلسفى الجديد ، ومن ثم فى النتائج التى نتجت عن تطبيق ذلك المنهج (١) . وقد رأينا أن فلسفة ديكارت قد اتخذت هى أيضا صورة استنباطية : فمن مبدأ أول استخراج الفيلسوف الأشياء بحركة متصلة من حركات الفكر . وتتجلى طرافة ديكارت فى أنه وضع نصب عينيه أن لا يستخدم الا مبادئ واضحة بديهية ؛ وتلك البداهة وذلك الوضوح ، شائعان بالضرورة فى سلسلة النتائج التى رأى استخلاصها من تلك المبادئ .

---

(١) ليون روث : « مقال ديكارت فى النهج » ، أكسفورد سنة ١٩٣٧



خاتمه





# الفصل الأول

## ديكارت والتجديد الفلسفي

١ - لو صح أن يرسم الباحثون لتاريخ الفلسفة الحديثة بداية معينة فالأرجح أن تكون تلك البداية هي فلسفة ديكارت ، التي جاءت حقا فاتحة لعصر جديد له طابعه الخاص •

قد يقال اننا رأينا من الفلاسفة والمفكرين في عصر « النهضة » الأوروبية من قام مطالباً بحقوق الفكر ، نازعا الى البحث الحر ، مناوئا تقاليد القرون الوسطى ، ناعيا على أهلها ضيق أفقهم العقلي ، وخضوعهم لير السلطات المختلفة : ففي فرنسا مثلاً قام « راموس » سنة ١٥٤٣ ، ونشر كتاباً أنحى فيه باللوم على منطق أرسطو وسلطة « المدرسين » (١) • وفي إنجلترا وقبل عصر ديكارت بزمن قليل ، رأينا « فرنسيس بيكون » (٢) ينهض ناقداً ما في العلم القديم الاستنباطي من عقم وجذب ، مشيدا بفكرة العلم التجريبي وما فيها من خصوبة ، وما يرجي لها من ثمرة • ولا شك أن تلك القوى المتفرقة التي حشدت في جهات عديدة قد استطاعت أن تهز قواعد الفلسفة التقليدية قبل مجيء ديكارت •

\*\*\*

٢ - لكننا نستطيع أن نقول ان الذي عرفه عصر « النهضة » من الأنظار الفلسفية انما يرجع في صميمه الى المذاهب القديمة عند اليونان والرومان ، وما كان في مذاهب « الرئيسائس » مبشرا بعالم جديد انما لبث خاضعا لضرب

---

(١) راجع : شارل ودنجتون : « راموس ( بيير دولاراميه ) ، حياته ومؤلفاته وآراؤه » باريس ١٨٥٥ •  
(٢) نشر « بيكون » كتابه « الأركانون الجديد » ١٦٣٠ ، أي قبل أن ينشر ديكارت كتاب « المقال في المنهج » بسبع عشرة سنة •

من الخيال الفنى أو الدينى ، دون أن يظفر بالقيام على مبادئ فلسفية صحيحة راسخة • ثم ان « يكون » وان يكن قد بذل حقا جهودا قيمة لبيان أنواع العلوم الجزئية التى يتعين على المشتغلين بالمنهج أن يدرسوها ، وأدرك أن العلم يتوقف على الذهن وقوانينه ؟ فانه مع ذلك لم يتحرر من تصورات أهل القرون الوسطى وظنونهم وأوهامهم : ألسنا نراه أحيانا يسلم لمن قبله بوجود « الكائنات المجردة » وبوجود « الصور » المختلفة ( كالساخن والبارد والكثيف والخفيف ) التى يمكن نقلها من جسم الى جسم ؟ (١) ثم ان « يكون » لم يعالج المسائل التى تتصل بأسس العلم ولا بالشروط الواجب توافرها فيه ، ولا علاقة العلم بالحقيقة ، ولا علاقته بالذهن البشرى ، وما الى ذلك من المسائل التى عنى بها الفكر الحديث (٢) •

٣ - أما ديكارت فقد قصد الى التجديد فى الفلسفة : التمس الحق الذى لا ريب فيه ، فلم يقنع بما فى الكتب ولا بما عند العلماء وأراد أن يرفض حكم السلطات أيا كانت ، وحاول أن يتفلسف بنفسه كأن لم يسبقه فى ذلك السبيل الاعتزاز بما أدخل من اصلاح فى الآراء (٣) ؟ وبلغت نظر فرائه الى مبلغ أحد • وقد كان ديكارت يشعر بما لمحاولته تلك من خطر ، ويعتز أشد الفرق بين مبادئه ومبادئ غيره من السابقين : فتراه مثلا حين يذكره «أرنو»

(١) « الصور » فى الفلسفة المدرسية عبارة عن كائنات خفية ( entités ) تضاف الى المادة فتعينها فمثلا « الحجرية » صورة تضاف الى المادة فتكون الحجر •• وقد جرى فلاسفة القرون الوسطى على هذا المنوال فى تفسير ظواهر الطبيعة ، فكانوا اذا سئلوا عن طبيعة شئ تخيلوا له علة أو كائنا خفيا يفسره : « فالخاصية المنومة » تفسر الأفيون ، و « الخاصية الجاذبة » تفسر المغناطيس وهلم جرا •

لكننا رأينا أن ديكارت قد استعاض عن هذه النظرية المدرسية بتفسير هو أقرب بكثير الى اتجاه العلم الحديث •

(١) راجع : دلبوس : « الفلسفة الفرنسية » ، باريس ١٩١٩ ص ١٦ - ١٧ •

(٢) « مؤلفات ديكارت » ( طبع أدام وتانرى ، م ٩ ص ١٠ - ١١ ) •

بأن القضية المشهورة ، قضية الكوجيتو ، قضية قد سبقه الى ذكرها القديس « أغسطين » ، يجيب جواب من يشعر بما تنطوي عليه تلك القضية من طرافة وجدة في مذهبه فيقول : لئن تكن جميع الحقائق التي أضعها قد عرفها الناس في سائر الأزمان ، لكن لم يوجد بعد - فيما أعلم - من صرح بها كمبادئ للفلسفة أعني كأصول تستبطن منها سائر الأشياء الأخرى التي في العالم (١) .

\*\*\*

٤ - حق أن ديكارت لا يخلو من أن يكون قد وجد من تعاليم الماضي قضايا حفظها أثناء تعلمه ، ونظريات وعاما خلال مطالعته . (٢) والواقع أن الفيلسوف الفرنسي قد نشأ في وسط فكري يمت اليه بأسباب وثيقة وان تكن أحيانا غير مشهودة . ولا بد أن يكون ذلك الوسط قد أثر على الفيلسوف حتى حين أراد الانفكاك من قيوده . ومن المحقق أيضا أن جزءا كبيرا من الفلسفة الديكارتية مشتق من مذاهب القرون الوسطى ، سواء أكان ذلك بالنقل المباشر أم بطريق « رد الفعل » المقصود (٣) .

وحق كذلك أن الناس في عصر ديكارت كانوا يحسون حاجة ملحة الى المطالبة بما للعقل من حقوق طبيعية في البحث عن الحقيقة والارشاد اليها؛ يشهد بذلك فقرة من « رسالة في الفراغ » كتبها « بسكال » بعد « المقال في المنهج » بنحو عشر سنوات ، جاء في مطلعها : « ان الاحترام الذي يدين به الناس للمقدماء قد بلغ اليوم ، في الأمور التي ينبغي أن يكون له فيها سطوة أقل ، مبلغا جعل الناس ينظرون الى آراء القدماء وكأنها وحى منزل ، جاعلين من غوامضها أسراراً ، حتى ليتعذر على المرء أن يتقدم بشيء جديد بدون أن

(١) « مؤلفات ديكارت » ( طبع أ - ت ، م ٩ ص ٢٠ ) .

(٢) راجع : كرنيليا سرورييه : « ديكارت الانسان والمفكر » ، باريس

١٩٥١ .

(٣) راجع : جيلسون : « مباحث في الدور ( الذي قام به ) فكر القرون

الوسطى في تكوين مذهب ديكارت » ، باريس ١٩٣٠ .



يستهدف للخطر ، وحتى أن نصا من أقوال مؤلف من المؤلفين يكفى فى هدم أقوى الأدلة والحجج ، •

فلا بد من أن نعرف أن ديكارت لم يكن أول من احتج على سلطة القدماء وسلطة أهل القرون الوسطى ، وأن حركته انما امتازت بإيضاحها معنى ذلك الصراع الذى خاض غماره من قبل رجال النهضة الأوربية (الرئيساس) • ولئن يكن ديكارت ممن ساعدوا على توسيع نطاق العلم الجديد وتنظيم مباحثه ، فانه لم ينشئ ذلك العلم الذى رأينا له أنصارا وأعوانا حتى بين رجال القرون الوسطى ؟ ثم جاء علماء أمثال «ليونارد دى فنشى» و«كبلر» و«جاليليو» ، فأخذ العلم الحديث يتبين مبادئه ويتنبه الى نزعاته ، حين فسر الطبيعة المادية تفسيراً تغلب عليه الصبغة الآلية الرياضية •

\*\*\*

٥ - لكن هذه الاعتبارات جميعا ، مهما تكن وجاهتها ، ليست تقدح فى حقيقة الابتكار الديكارتى فى الفلسفة • وينبغى ألا ننسى أن أكثر المكتشفات الفكرية - كغيرها من المكتشفات - ليست كلية ولا مطلقة ، وانما هى دائما جزئية ونسبية : وهى فى الأغلب الأعم عبارة عن اتمام عمل كانت الأذهان مستعدة لقبوله ، بعد اختمار فكرته فيها بزمن طويل أو قصير •

على أن ديكارت نفسه لم يخطر له قط أن يعرض العلم كما لو كان خلق من العدم ، بل كشيء مارسه القدماء وبعض المحدثين • ومن أجل ذلك لا يرى موضعا للدهشة حين يدلّه قراءه على وجود موافقات بين فكره وفكر من سبقوه • ومنذ قصد ديكارت الى البحث لم يرض أن يطلع على الناس داعيا الى ثورة ؛ والشك الذى يفترضه المنهج الديكارتى لا يجعل من الذهن «صفحة بيضاء» كما يقولون ، بل الشك عنده انما يحترم الفطرة ، وهو على كل حال مفيد فى عملية الانتخاب والغريزة بين الأفكار المخلوطة والمعانى المشتتة التى أرهقت بها القرون الذهن البشرى • ولقد كتب ديكارت الى الأب «ميلان» بهذا الصدد : « اذا كان لديك سلة من التفاح بعضه جيد وبعضه

فاسد مفسد للباقي ؟ فماذا أنت فاعل الا أن تفرغ السلة عن آخرها وتتناول التفاح واحدة واحدة ، لكي تعيد الجيدة منها الى السلة ونلتى بالفاسدة فى مكان القاذورات ؟ •

والحق أن هذا بالضبط موقف ديكارت من التجديد الفلسفي • ولقد مارست الفلسفة الديكارتية بهذا الصدد شيئاً شبيهاً بفن الجراحة ؛ فهي مع حرصها على بعض القديم الصالح ، جعلت أقصى أملها أن تجتث العناصر الفاسدة ، وأن تقتلع البذور ذات العطب ؛ وبالجمله أن تهدم كل ما لا يستحق البقاء من العلم التقليدى الموروث (١) •

٦ - وربما استطعنا أن نقف على مدى عبقرية ديكارت اذا عرفنا أن فيلسوفنا كان عالماً من أقطاب العلم ، ومن أنداد « جاليليو » و « نيوتن » و « بسكال » • ولقد نبغ فى العلوم الرياضية ، فاشتغل بالهندسة والجبر قبل أن يشتغل بالميتافيزيقا ؛ واشتغل كذلك بالعلوم الطبيعية ، فكانت طبيعياته آلية ( ميكانيكية ) صرفة ، تناول ظواهر الطبيعة المادية ، وتفسر كل شيء فيها بالمقدار والشكل والحركة • ولئن تكن مباحث ديكارت فى العلوم تبدو أول وهلة مكملة لمباحث من سبقوه من العلماء الرياضيين والطبيين فان جده موقفه وطرافة مذهبه ترجعان الى النظرة الفلسفية العميقة التى نظر بها الى العلم •

اشتغل الفلاسفة فى العصر القديم وفى القرون الوسطى بمسألة المعانى والكمالات : فكانوا يتصورون العلم نظاماً من أنظمة التقسيم ووسيلة لتثبيت مجرى الطبيعة وإيقاف حركة الظواهر الحسية ، يرمون منه الى ايجاد موضوع ثابت للفكر والسمو به الى اللامتغير ، الى الله • فلما تقدم العلم فى القرن السادس عشر ، وامتد سلطانه تغير وضع المسألة : فأصبح هم الفيلسوف أن

(١) راجع : البير ريفو : « خواطر من المنهج » مجلة « الميتافيزيقسا والأخلاق » ، باريس ، يناير سنة ١٩٣٧ ( عدد خاص عن ديكارت ) •

يتبين العناصر البسيطة في الظواهر الطبيعية المعقدة ، وأن يلتمس قوانين الثامها ، ليتسنى للإنسان تفسيرها وتسخيرها ؛ ومن أجل ذلك وضع « بيكون » نظرية الاستقراء ، ودأب على الاشتغال بالعلوم الطبيعية لتحويلها الى منفعة الناس (١) .

وساقت الجرأة ديكارت فطمع في اتمام العلم : محاولاً أن يعطيه ، منذ البداية ، صورة الاستنباط الذي يطمح اليه : فهو يحاول أن يرد الكون الطبيعي الى شيء مؤلف من عناصر معقولة أو يمكن تعلقها ؛ وهو يرى في الرياضيات أنموذجاً للعلم الصحيح : إذ الرياضيات موسوعة كبيرة ينبغي ربط أجزائها بعضها ببعض وبمبدأ واحد . ويريد ديكارت للفلسفة اصلاحاً ينسج على منوال « تلك السلاسل الطويلة من الاستدلالات التي هي غاية في البساطة والسهولة ، والتي جرى أصحاب الهندسة على استخدامها للوصول الى أصعب ما لديهم من براهين .. » (٢) .

٧ - واكتسب ديكارت بممارسة العلوم البحتة دقة في الذهن وثقة مطلقة بالعقل ، وحاجة ملحة الى الابانة والوضوح . وما سمي بعد « الثورة الديكارتية » إنما يتلخص في تلك القاعدة الأولى ، قاعدة « البداهة » التي وردت في « المقال في المنهج » ، والتي هي يقينا أهم المبادئ التي يقوم عليها اصلاحه الفلسفي . ويعارض ديكارت روح « الرينسانس » المتطلعة قبل كل شيء الى التفاصيل العجيبة والحقائق الخفية ، والتي كثيرا ما ترزح تحت عبء التقيب والتحصيل ، ويستهوئها الابهام والغموض ، ويجذبها المعقد واللامعقول ؛ وهو يقول ان من العيوب الشائعة عند الناس أنهم يرون أصعب الأشياء في الظاهر أجملها ، و « كثيرون يحكمون بأنهم

(١) راجع : عباس محمود العقاد : « فرنسيس باكون ، مجرب العلم والحياة » ، دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٤٥ .

(٢) « المقال في المنهج » : القسم الثاني ( « مؤلفات ديكارت » طبع أ - ت ،

لا يعلمون شيئا حين يدركون بجلاء وبساطة علة واقعة من الوقائع .. انهم يفينا حمقى يؤثرون الفلام على النور » (١) •

ولعل أظهر مواضع الطرافة في الفلسفة الديكارتية هو سعيها الى اكتشاف منهج جديد يولد من الشك اليقين ؛ ثم رفضها كل سلطة تحاول أن تفرض على الفكر فرضا ، واطراحها منطق أرسطو والقرون الوسطى ، ذلك المنطق الذي قد يصلح لبيان حقيقة معلومة من قبل ، لكنه يعجز عن ارشادنا الى اكتشاف حقائق جديدة أخرى • وتريدنا الفلسفة الديكارتية على أن نفكر بأنفسنا ، وأن نستدل بما فينا من منطق سليم وعقل صريح ؛ وهذا العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين البشر ، لكننا ستعمله أقل استعمال ، اذ يعوزنا المنهج المؤدى الى الحق الصراح (٢) •

٨ - والخلاصة أن ديكارت في الفلسفة مجدد متكرر لعدة أمور : لأن فلسفته وما تفرع عنها تقوم بأسرها على أصول معينة ، وتسير في بسط المسائل الفلسفية على نمط خاص به لا يشاركه فيه غيره • ثم هو مجدد لاتخاذ الشك منهجا : فلم يرد أن يسلم بشيء ما لم تتبين له صحته بداهة ومن غير التباس ؛ ولأنه لم يدع قط لقضايا الماضي وأوهامه ، ولم يقف منها موقفا سلبيا ، بل أخضع لعقله كل ما وصل اليه ، وأضفى على قضايا الماضي معنى جديدا • و هو مجدد لأنه أراد أن يرفع الفلسفة - بواسطة المنهج - الى مرتبة العلم ذي القواعد المضبوطة والحدود المرسومة • والتجديد الديكارتى ، آخر الأمر ، انما يمثل العقل البشرى منتبها الى ذاته ، مناهضا سطوة التقاليد وسلطان القدماء ، ومشيدا على أنقاض الفلسفة الموروثة فلسفة جديدة ، دون استعانة بشيء الا بمحض قوته الحرة وأنواره الفطرية •

فديكارت هو حقا مؤسس الفلسفة الحديثة ، كما قال الفيلسوف الألماني

(١) ، قواعد لهداية العقل ، : ق ١٩ ( طبع أ - ت ، م ١٠ ص ٤٠١ ) •

(٢) « المقال في المنهج » : القسم الأول ، ( مطلع المقال ) •



« هيجل » • وديكارت هو واضع معالم المذهب العقلي الحديث ، وهو باعث حركة الفكر الأوروبية التي سار في نطاقها تابعوه من أعلام الفلاسفة ، أمثال « مالبرانش » و « ليبنتز » و « اسينوزا » ، حتى « كانط » و « فشته » و « هيجل » و « شلنج » •

٩ - وبعد فان هنالك مجالا للفكر المعاصر ، نرى أن ديكارت فيه ظاهرا كل الظهور : وهو العلم • وما ينبغي أن ننسى أن فلبسوفنا انما اختار هذا المجال منذ البداية ، وقدم لنا منهجا « لطلب الحقيقة في العلوم » • ولقد قال « رنان » في خطبة له بين يدي الأكاديمية الفرنسية : « نعجب الناس من أن ديكارت لم يكن عضوا في الأكاديمية • لكن فيم كان مجيء هذا الرجل ، رجل العلم ، بين هؤلاء الأدباء ؟ » • لقد أصاب « رنان » ، فان ديكارت رجل علم قبل كل شيء •

ونستطيع اليوم أن نقول ان المنهج الديكارتي ما زال في صميم النشاط العلمي ؛ وذلك لأمرين :

(١) ارادته الاستعاضة عن الحسى بالعقل ، وعن الكيفى بالكمى ؛ وارادته أن يدخل ، بقدر الامكان ، جميع الظواهر تحت مقولة العدد ( وهذا أساس هندسته التحليلية ) •

أما أن الاستعاضة عن الحسى بالعقل هي روح العلم الحديث فحسبنا للاقتناع به أن نرى العلم يستعيز عن احساس اللون أو الرائحة بطول الموجة أو بعدد الذبذبات ؛ وتلك هي « الفيزيكا الرياضية » التي استشفها ديكارت حين أشار الى « أولئك القليلين الذين يستطيعون أن يدخلوا يقين البراهين الرياضية في مواد الفلسفة الطبيعية » ؛ وهذه هي « الأصوات والأضواء » •

( ٢ ) فكرته في أن السيادة العليا في مسائل العلم ليست للتجربة بل للعقل ، من حيث انه سابق على التجربة ومشرف على تفسيرها • وقد دعانا ديكارت وما زال يدعونا الى أن نحس قيادة « عقولنا » كيما نطلب الحقيقة في العلوم •

١٠ - وقد لقيت هذه النظرية في أيامنا هذه معارضة قوية من أناس - مثل « برونشفيك » و « بشلار » يتحدثون باسم العلم ؛ فقد استولى عليهم نوع من الفرع من قضايا الفيزيكا الجديدة ، فقالوا ان العقل بعد أن ظل هو هو حتى عصرنا هذا أخذ يتغير تحت تأثير التجربة ، والأرجح أنه سيزداد تغيره في المستقبل .

فأجاب « ألبرت لانجه » بأن التجربة لا تفيد العالم ما لم يكن مالكا من قبل ذهنا يربط موضوعا بمحمول . وقال « اميل ميرسون » ان التجربة لا تنفع انسانا ما لم يستعمل عقله وما لم يستدل . وقد رد « أينشتين » و « لوى دى بروى » على « برونشفيك » بأن كتابه عن « العملية الفيزيائية » انما يدل على شدة تعقد المبدأ في تطبيق العلم الحديث له ، ولا يدل على فساد في طبيعة العقل الانساني (١) .

١١ - وقد حدثت انقلابات هائلة في علم الفيزيكا منذ ظهور نظرية « الكوانتا » ، ونظرية النسبية ، وظهور « الميكانيكا الموجية » وظن كثير من الناس أن هذا يفيد انقلاب العقل وتغير أسسه ، فصرح « لوى دو بروى » بأن هذا الانقلاب في نظريات العلم لا يفيد انقلابا في العقل . وما ينبغي أن نكون من المسرفين ؛ ولا محل لتغيير أسس العقل ، لأن العقل هو أداة العلم نفسها ، وليس هو الذي تأثر باستكشافات الفيزيكا المعاصرة بل الذي تأثر هو الطريقة التي نعمل عليها في استعماله .

وخلاصة رأى « لوى دو بروى » أن الاتجاه العقلي الديكارتي ما زال هو روح العلم ، وكل ما يطلب هو أن نوسع نطاقه ونمد رحابه ، وأن نجعل هدفنا مذهباً عقلياً موسعاً *rationalisme élargi* ، نجد مثلاً له حساب الاحتمالات . وكذلك يرى « دو بروى » أن للكون حقيقة ، لكننا لا نعرف الا مظاهرها كما تعرضها حواسنا . ونحن حين نشرع في فك رموز الطبيعة

(١) انظر جوليان بندا : مقال في مجلة « الدراسات الفلسفية » ابريل -

مايو سنة ١٩٥٠ ص ١٥٤ .

بمعونة العلم انما نفترض في الطبيعة عقلا ؛ وحالنا هنا كحال من يشرع في حل الرموز في أحاجي الكلمات المتقاطعة : « فهو يفترض أن من وضع تلك الأحاجي قد أعطى لها معنى معقولا ، وجعلها بحيث يكون بينها وبين عقولنا تطابق ، فلو لم يكن هنالك حقيقة معقولة وراء الظواهر لكانت الطبيعة مما لا تقبل أن تفك رموزها ، ولما كان للعلم معنى (١) » .

١٢ - واذن فهؤلاء العلماء جميعا يمكن أن يتسبوا الى ديكارت ؛ وهذا الفيلسوف في نظرهم ما زال مثالا للعلم ، وما زال حجة قائمة على من ثملوا بالتجربة ، فنسوا أو تناسوا أن النظام الخالد ، « نظام العقول » - كما يقول ديكارت - هو الذي يسيطر على « نظام الأشياء » ويسبغ على التجربة قيمتها العملية .

ولو بحث « أبو الفلسفة الحديثة » بيننا اليوم لرأى أنه ما زال زعيما لأولئك الذين يريدون أن يفكروا وفقا للعقل . وما عليه بعد ذلك ان تنكل عن المضي في طريقه زمرة الرجعيين والمتعالمين من الحائرين والباطرين .

١٣ - ولعل خير ما يمكن أن نقدمه اليوم بيانا لفضل ديكارت على الفلسفة والعلم ، ومن ثم على الانسانية المفكرة ، الكلمة الجامعة التي أرسلها « برجسون » الى « المؤتمر الدولي للفلسفة » المنعقد في باريس في أغسطس من سنة ١٩٣٧ ( والذي أطلق عليه اسم « مؤتمر ديكارت » احتفالا بذكرى مرور ثلاثمائة سنة على ظهور كتاب « المقال في المنهج » ) . قال برجسون في رسالته الى المؤتمر :

« لا جدال في أن ديكارت كان عبقرى النظر والتأمل . امتد ذهنه الى رحاب الكون ، فأعاد صياغة الفكر الانساني وتشكيله : ابتدع علما رياضيا ،

(١) نظر : بيير روسو : « الأمير لوى دوبري » مقال في « مجلة باريس مايو سنة ١٩٥٠ ص ١١٤ - ١٢٣ .

استطاع أحد علماء الرياضة أن يطلق عليه - في غير اسراف - كلمة الشاعر اللاتيني « وليد لم تلده أم » .

ان « المقال في المنهج » هو التحليل الشارح لذلك العلم الرياضى البديع ، أو بالأحرى هو الشرح لعلم من هذا النوع أضحي قادرا على أن يحيط بكل مجال من مجالات النظر . لقد ابتدع المثل الأعلى للفيزيكا حين رسم الخطوط العريضة لميكانيكا شاملة ؛ وابتدع روحانية قدر لها من بعد أن تكون مثلاً يحتذى ، لأنها لم تتراجع أمام الفواصل القاطعة ، ولأنها أكدت في جرأة وجود النفس مع الجسم ، والفكر مع الامتداد ، والحرية ، مع الضرورة ، والعالم مع الله . وابتدع الميتافيزيقا الحديثة ، اذ أطلق الأذهان للمضى على طريقاً مثالية أراد هو نفسه أن يقف بها في منتصف الطريق ، وان يكن غيره قد ساروا بها الى غايتها . وابتكر مثلاً أعلى للتربة يجب أن لا يغيب عن أبصارنا أبداً ، وقوامه الاستعاضة التامة عن الذاكرة بالعقل ، مع ما تتضمنه تلك الاستعاضة من أن المعرفة الصحيحة علاقتها بالمعلومات الموسوعية السطحية أقل من علاقتها بالجهل الواعى لذاته والمصحوب بالعزم على اكتساب المعرفة . وقد ابتدع الفيلسوف بكتابه « مقال في المنهج » الصورة التى قدر للفلسفة الفرنسية أن تتخذها من بعد ، وهى العدول عن اللغة اللاتينية التى لا يعرفها الا الخاصة ، والاتجاه فى كرم وأريحية الى مخاطبة الناس كافة : ولا عجب أن يكون هذا شأن ديكارت ، فالأريحية فى نظره هى الفضيلة فى أشرف مراتبها . وهو اذ تجنب بقدر ما فى وسعه الألفاظ التى تختزن أفكاراً « جاهزة » ، واذا اضطر بذلك ألفاظ اللغة الجارية أن تنال حظاً من المرونة وأن تتعاقب بقسط من العلم يكفى لأن يصوغ أفكاراً جديدة ، قد يسر للأذهان أن تخرع ، وهياً فى الوقت نفسه للفيلسوف أن يصل بما يبذله من جهد الى شئ مما كان هو عليه بفضل عبقريته ، أى هياً له أن يصير كاتباً . وفوق هذا وذاك ابتدع استعداداً نفسياً قدر له أن يفرض نفسه على الفلسفة والعلم على السواء : ألا وهو شموخ الفكر فى اعتزاز وربما فى كبرياء أمام الطبيعة وفى وجه التقاليد ، وارادة استقلال لا يشيها عنه شئ وثقة وقدرة فى الذهن لا حد لها . وأخيراً ابتدع فى مجال النظر حاجة ملحة الى الابداع ،



وعلى الخصوص الى أعمال الفكر لايجاد الموضوع واعداده للدرس بدلا من قبوله جاهزا من قبل ( وهندسته التحليلية ليست شيئا آخر ) ؛ وهذا ما يضيف على مذهبه ، منسقا على أنحاء مختلفة وعلى أيدي مؤرخين مختلفين ، وحدة من العسير أن نزيدها تحديدا ، لأن هذا المذهب الذي يذكر أحيانا على أنه نموذج للفلسفة الاستنباطية ، هو في صميمه « حدسي » ، بالمعنى الديكارتي الذي هو مجاور للمعنى المؤلف ، ولكنه حدسي أيضا بمعنى اللفظ عند بعض الفلاسفة في أيامنا هذه ، من حيث أن ديكارت قد تحدث عن معرفة يكتسبها الانسان « حين يمسك عن التأمل » ، وحين يقتصر على معاناة الحياة ، ومثال هذه المعرفة - كما ورد في إحدى رسائله الى الأميرة « اليزابث » - معرفتنا لاتحاد النفس بالجسم .

« واذن فنلخص حديثنا عن ديكارت في كلمتين : ديكارت هو المرجع لكل فلسفة ، على نحو مباشر أو غير مباشر . ومن لم يتسح لهم أن يقرأوه قراءة تعمق ربما يخيل اليهم أن ذلك « الروح الخالص » كما كان « جاسندي » يتحدث عنه ساخرا ) ما كان ليهتم الا قليلا بمعرض كمعرضنا مثلا (١) . أما أنا فأحسب أنه قد يطيب له أن يتجول فيه ، لأنه جعل مقصد الفلسفة والعلم ، بعد أن مزج بينهما في ضرب من المعرفة الشاملة ، أن « يجعلنا منا سادة على الطبيعة مالكين لها » . والغالب على الظن أنه كان يشير بهذا الى دراسة الحياة والى الطب خاصة ، ولكنه كان يمثل هذا البحث على نحو يجعل الفيزيكا والميكانيكا مفترضين فيه من قبل . ان شراحا حديثين قد استطاعوا اذن أن يذهبوا أشواطا بعيدة جدا ويقولوا بأن النظر عند ديكارت خاضع للتطبيق ، حتى قال واحد منهم « ان فيزيقا أرسطو فيزيقا فنان ، وفيزيكا ديكارت فيزيقا مهندس » . أهذا صحيح على اطلاقه ؟ ان جوابي على هذا السؤال : نعم ، ومع ذلك : لا . أقول : لا ، قطعا ، اذا كان الغرض الأخير هو الراحة ورغد العيش ، أو حتى اطالة العمر ، وهي أمور يأتينا بها

(١) يشير برجسون هنا الى المعرض الدولي العام المنعقد بباريس سنة ١٩٣٧ . والذى جعل مؤتمر الفلسفة جزءا منه .

الفيلسوف ، وفقا لديكارت ، عن طريق بيولوجيا قد ردت الى الفيزيكا والى الميكانيكا . وأقول نعم ، بالعكس ، اذا قدرنا أن تطبيقات العلم ، فضلا عما لها من فائدة مادية ، هي أشبه بانتصارات تثبت بها لأنفسنا ما نملك من قوة ، ونؤكد بها استقلالنا بل سيادتنا . لقد نحى ديكارت المذهب الأرسطي ، ومن ثم نحى المنهج الذى شأنه أن يتناول تصورات سابقة الوجود : واستوجب أن تكون للعناصر الجديدة التى يجرى استخدامها هي « الأفكار الواضحة المتميزة » . ولكن بأى شئ تبين الوضوح الذى يلزم أن لا يكون مصطنعا أو عرضيا ، والتميز الذى لا يقتصر على تقطيع التجربة اعتبارا ؟ تبينه ضرورة ' بالتأثير أو ' بالفاعلية « على معنى اللفظ عند الانجليز . وعلى هذا المعنى نقول ان الفلسفة التى تشتمل على العلم تجعلنا شيئا فشيئا سادة على الطبيعة ، وبقدر ما تسير هذه السيادة فى مدارج التقدم تزود النظر الفلسفى بمادة تزداد اكتمالا . والنظرية والتطبيق يصبح كل منهما شرطا للآخر ، فيما يمكن أن نسميه ، من وجهة نظر ما والى حد ما ، براجماتية ميتافيزيقية .

« فلنضع اذن عصرية الديكارتية ، تلك التى برزت للناس حقبة من الزمان قبل أن تميل نظرية النسبية بالفيزيكا الى الاتجاه الديكارتى ، والتى سيكون فى مقدورها أن تصير كذلك مرة أخرى لو أن حتمية ما من نوع جديد جاءت - وهو أمر محتمل - لترجم اللاتحديد الذى كشفت عنه فيزيقا حديثة فى صميم الأشياء . ولنذكر أيضا عصرية المؤلف الذى سبق زمانه بأشواط بعيدة فى تصوره للفيلسوف وتصوره للفلسفة على السواء . لقد نحى ما كان يقال عن الأشياء فلم يشتغل الا بالأشياء نفسها . ومارس السياحة والارتحال على نطاق واسع فانطلق يجوب الأقطار منتقلا فى ألمانيا وهنغاريا وسويسرا وهولندا وفى بلاد أخرى كذلك . وان التعاون الدولى بين أهل الفكر ، ذلك التعاون الذى أقامته عصبة الأمم والحكومة الفرنسية فى جنيفا وفى باريس ، كان ارهاصا من ارهاصات ديكارت حين اتصل بالعلماء من مختلف الأقطار وحين تبادل الرسائل مع احدى الأميرات ، وحين قام بتعليم احدى الملكات . لقد ( ٢٠ - ديكارت )

دبر الفيلسوف حياته تديرا يسر له أن ينتفع بها أفضل انتفاع ، فأقام خارج وطنه ، وتنقل من قطر الى قطر ، طلبا لمزيد من الهدوء والاستقلال : وقد كان شأنه هذا أفضل وسيلة لخدمة ذلك الوطن . وكان يزدرى العلم المنقول عن الكتب ، واذا لم يكن له بد من أن يقبل المجادلة فانه لم يكن من عشاقها أبدا . وفى القاعة المغلقة ، وفى الجو المرهق ، حيث يدور النقاش بين من اتخذوا الفكر مهنة لهم ، يلوح الفيلسوف وكأنه من الهواة الموهوبين ، يزرع مصادفة ودون أن يتلقى دعوة من أحد ، فيفتح الأبواب والنوافذ على مصاريعها ، ليدخل منها الهواء والنور ، وينادى الناس بأن يتنفسوا بحرية . ومن قبل صنع اللورد قرنسيس يكون شيئا من هذا القبيل . وأعطى ديكارت المثل الكبير .

« كلما حاولت أن أتمثل شخص ديكارت رأيته أولا فى « مدفاته » فى ألمانيا « متحدثا الى نفسه عن خواطر فكره » ؛ ولكنى أراه أيضا فى رحلة من رحلاته ، حين ركب البحر ، فما أن تبين أن ملاحى السفينة يتآمرون على قتله طمعا فى ماله ، حتى سارع الى استلال سيفه وأرغمهم على الاذعان لارادته . وانى لأعلم أن المرء يستطيع المناقشة فى العلاقة بين الفكر والعمل . ولكن الشعار الذى يطيب لى أن أقترحه على الفيلسوف بل على عامة الناس ، هو أبسط الشعارات جميعا وأقربها الى روح ديكارت فيما أعتقد ، وهو : ينبغى أن تعمل كرجل فكر ، وأن تفكر كرجل عمل « (١) » .

(١). برجسون : « كتابات وكلمات » م ٣ باريس ١٩٥٩ ، ص ٤٥ - ٦٤٩ ،

## الفصل الثاني

### الفلسفة الديكارتية وآثارها

١ - من العسير أن نلخص فلسفة ديكارت في صفحات :  
أولا : لأن كل تقدم في المعرفة البشرية يكشف لنا في الفلسفة الديكارتية  
كل يوم شيئا جديدا .

ثانيا : لأن فكر ديكارت خصب ، وهو من أجل هذا قد اتجه اتجاهات  
نشتى ، فكان أبعد أثرا من المذهب نفسه : ولعل هذا هو الذي حمل الشراح  
على الذهاب في تأويله مذاهب متباينة كما رأينا . لكن مما لا ريب فيه عندنا  
أن وراء الاختلاف في الاتجاهات وحدة عميقة لا تخفى على المتأملين .

٢ - ذلك أن وحدة الذهن ووحدة المعرفة هما الأصل والغاية القصوى  
للفلسفة الديكارتية . فالمنهج الديكارتى انما بدأ ، كما رأينا ، من تلك الحقيقة  
البسيطة ، وهى أن العلوم جميعا ليست الا الحكمة البشرية ؛ والحكمة  
البشرية واحدة على الرغم من اختلاف الأمور التى تتناولها ؛ وليس لمعرفة  
من المعارف الجزئية المشتتة من قيمة فى نظر الفيلسوف الا بقدر صلتها بغيرها ،  
وبقدر ما تفتح الباب الى المعارف الأخرى .

ثم أن من أوائل الخواطر التى وردت على فكر ديكارت فى « المدفأة » أنه  
« تبين أن الأعمال التى تكون مؤلفة من قطع عديدة ، والتى يقوم بها أفراد  
مختلفون لا تحوى فى غالب الأمر من الكمال قدر ما تحويه الأعمال التى  
« اضطلع بها رجل واحد » . واذن فلا نزاع فى أن الفيلسوف كان يقصد الى  
وحدة الذن ووحدة المعرفة على نحو ما وصفنا .

٣ - ولكن هل حققت فلسفة ديكارت تلك الوحدة بالفعل ؟

نعتقد أنها حققتها بذلك الحدس الديكارتى الأصيل، الذى يجعل الفيلسوف



يشك ، ويجعله في نفس الشك يصيب وجوده الناقص ، ووجود الكائنات  
الكامل اللامتغير الذي يعتمد عليه كل شيء .

ذلك أن ديكارت انما يلتبس اليقين البشرى تاما ، وقائما على الحقيقة .  
الالهية الكاملة . ولعل هذا هو ما رآه في تلك الليلة الفلسفية المشهورة ، ليلة  
١٠ نوفمبر سنة ١٦١٩ ، حين قال انه اكتشف « أسس علم بديع » ؛ ولعل  
هذه المكاشفة هي التي تبسطها تلك « القصة » الهائلة ، قصة الفلسفة الديكارتية .  
هي اتمام حدس أصيل يصل بين ذهن الانسان وبين منبع كل حقيقة (١) .

« أنا أفكر ، واذن فأنا موجود » : هذه الحقيقة يراها عفا ، ويشعر بها ،  
ويقبض عليها ، وهي دليل على قدرة نفسى على أن تتلقى من الله معرفة  
حدسية .

أنا أفكر ، والله موجود : هنا يجد ديكارت عماد الفلسفة التي انطلق جادا  
في طلبها ، وهو عماد واحد ومزدوج معا : ذلك أنه استطاع أن يكتشف ،  
وراء الصيغة الذاتية للكوجيتو ، الأساس الشامل لكل يقين ؛ وذلك أن هذه  
« الانية » الموجودة ، والتميزة من البدن ، والمتحدة به مع قدرتها على البقاء ،  
بدونه ، هي « انية » تشك ، أى تحس أنها ناقصة . فأنا اذن ناقص ، لأننى  
أحس نفسى كذلك ، لكن لدى فكرة الكامل ، ما دامت لدى فكرة الناقص .  
التي هي عندي اشارة على الكامل ، واذن فأنا فى شكى ، وفى مبدأ فكرى .  
المدرک كمعلول ، وفى عين نقصه البادى ، مدرک وجودى ، ووجود الكائن  
الذى يعتمد عليه فكرى : الله .

وارادة الله مرجع كل شيء : عليها يعتمد نظام الطبيعة ، واليها تستند

(١) راجع مقال شفالبيه : مجموعة « الدراسات الديكارتية » من بحوث  
المؤتمر الدولى التاسع للفلسفة ( أعمال مؤتمر ديكارت ) ، باريس سنة  
١٩٣٧ م ١ ص ١٧ - ٢٢ .

الموافقة بين العالمين ، عالم العقل وعالم الحس ، واليهما ترجع الموجودات ، والمساھیات ، وهى مرجع الحق والحسن والخير ، وضمان النظام الذى فى أذهاننا والذى هو فى الأشياء •

وعلى هذا النحو ، نرى الحدس الديكارتى ينسبط رويدا رويدا حتى تمتد شباكه الى الكون بأسره ، ثم ينطوى وينطوى حتى ينتهى الى عقدة واحدة : الله

ذلك هو المعنى « الداخلى » للفلسفة الديكارتية ، ووحدته ظاهرة •

٤ - وقد كان لديكارت آثار بعيدة المدى فى التاريخ • كانت آراؤه ثورة فكرية هائلة ، بل كانت على التحقيق أكبر ثورة فلسفية عرفها الناس منذ أيام « سقراط » حتى عهد « كانط » •

امتد نفوذ ديكارت فى أواخر القرن التاسع عشر ، الى المفكرين فى جميع الأقطار الأوروبية ، حتى أصبح الفيلسوف الفرنسى أماما للعصر الجديد كله • نغما من مثقف أوربى الا وقد تأثر به راضيا أو كارها ، أو تلقى منه على الأقل حافزا قويا على التأمل والتفكير •

احتل ديكارت مركز المسرح العقلى فى انجلترا ، وان كان أثره يرجع الى الظروف العرضية والى المعارك النقدية أكثر مما يرجع الى وجود التلاميذ والأنصار • وقد اعترف الفيلسوف الانجليزى « لوك » بما لديكارت من فضل عظيم على الفلسفة فقال : « بعد أن عكف الناس على تعلم الفلسفة وتعليمها طبقا لمختلف المبادئ طوال هذه المئات من السنين ، نهض فى ركن من أركان العالم شخص غير وجه الأمور ، وشرع يبين أن جميع من سبقوه لم يفهموا من مبادئ الطبيعة شيئا • ولم يكن ادعاء ولا غرورا ، بل يلزمنا أن نقر بأن هذا الفيلسوف الجديد قد منحنا للنظر فى الأشياء الطبيعية ، نورا أكثر مما

منحنا الفلاسفة الآخرون عن بكرة أبيهم (١) •

تغلغل نفوذ ديكارت في إنجلترا تغلغلا عميقا جعل بعض الباحثين الانجليز يشبه الفكر الديكارتي « بمطعم » عقلي يجتد فيه المفكرون الانجليز من « الأطباق » الممتازة و « الصحف » المختارة ما يشتهون (٢) •

وتقبل الانجليز الفلسفة الديكارتية ، لأنهم وجدوا فيها محاولة للدفاع عن الحقائق الدينية الجوهرية من جهة ، وتمثيلا طيبا للعلم الرياضي الجديد من جهة أخرى • وقد كان للمذهب العقلي الديكارتي ، ومبدأ « الأفكار الواضحة المتميزة » أكبر الأثر في الحياة الفكرية الانجليزية : قدم ذلك المذهب للناس تأويلا جديدا للعلم وبقينا ثابتا للدين ؟ وامتزج المذهب بالنزعة التجريبية الانجليزية ، فأحدث شيئا من الالتباس في المنهج العلمي ، وأدى الى إثارة المجادلات عن طبيعة المعرفة الانسانية ، وأثر في تطور النظرية عن الزمان والمكان التي نجدها عند « برو » و « نيوتن » •

واعتمد اللاهوتيون من الانجليز على المذهب العقلي الديكارتي للوصول الى اليقين في الدين • واستخدم بعضهم الدليل الديكارتي المعروف باسم « الدليل الأنطولوجي » لاثبات وجود الله • واستند « كنلم دجبي » الى ديكارت لاثبات روحانية النفس وأنها لاجسمانية • وانتفع الكثيرون بالعلم الديكارتي في نصرة الدين ، وانتهوا الى بسط تأويلات جديدة عن الله والوحي (٣) •

(١) راجع : فكنس بورن « حياة جون لوك » ، مجلدان ، نيويورك ١٧٨٦ ص ٦٩ •

(٢) سترلنج لامبركت : « عمل ديكارت في إنجلترا في القرن السابع عشر » ضمن مجموعة : « دراسات في تاريخ الأفكار » نشرها قسم الفلسفة بجامعة كولومبيا سنة ١٩٣٥ ص ١٨١ •

(٣) راجع : « أعمال مؤتمر ديكارت » م ٣ ص ١١٣ وما بعدها •

وجملة القول أنه لولا ديكارت لتغير اتجاه الفكر الانجليزى فى نظرية المعرفة والعلم والدين ، ولأعوزه الكثير من الحيوية التى عرفها فى ذلك العصر المتغير . ومع أن الكثير من نظريات ديكارت الخاصة لم تحظ فى انجلترا بالاستحسان ، الا أن الفكر الديكارتى قد استطاع أن يحرر العقول من جمود التقاليد ، وكان اسم ديكارت موضع التقدير فى جميع بيئات التجديد ، وظل أثر الفيلسوف فى الفكر الانجليزى الى اليوم أثرا قويا لاسيل الى دفعه أو انكاره . وحسبنا هنا أن نذكر شهادة عالم انجليزى كتبها الى ديكارت نفسه فى رسالة باللغة اللاتينية ( فى ١١ ديسمبر سنة ١٦٤٨ ) وفيها حماسة واعجاب ظاهر بديكارت وآرائه . قال « موروس » موجها الخطاب الى ديكارت : « سأعلن لك رأى ببساطة : أن جميع من سبقوك من كبار الفلاسفة أو من الواقفين على أسرار الطبيعة هم اليوم الى جانبك أقزام . ويعز على أن أكتم عنك هذه الشهادة ، بل انى مصرح لك بما وجدت فى قراءة كتبك من لذة وما جنيت من ثمرة شهية ، لكى تعلم أن فى الانجليز قوما يجلون شخصك ، ويقدرون آثارك حق قدرها ، وتخفق قلوبهم اعجابا بسجايك الالهية » (١) .

ولما أرادت ألمانيا أن تتحرر من ربة « الفلسفة المدرسية » أقبلت على ديكارت واتخذت مذهبه مذهبها لها . والحق أن ديكارت ترك أبلغ الآثار فى مختلف المفكرين الألمان فى القرن السابع عشر ، ولا سيما عند « لينتزر » الذى تلقى من وحي الفيلسوف الفرنسى خطرات وآراء كثيرة تجلت فى نظريته فى المعرفة وفى نظريته فى الجوهر الفرد ( مونادولوجيا ) : واذا كان « لينتزر » نفسه قد بذل جهدا كبيرا لتفنيد بعض النظريات الديكارتية الخاصة فان هذه المعارضة نفسها واضحة الدلالة على ما بلغه الفكر الديكارتى من عمق وماتركه من آثار .



وفي القرن الثامن عشر ، أى قبل عهد « كانط » ، أدى اتجاه ديكارت العقلى ( العقلانية ) الذى تابعه « فولف » وغيره الى التأثير فى مجرى الفلسفة الألمانية وتحديد مشكلاتها •

وجاءت المثالية الألمانية التى أبدعها « كانط » وكذا مثالية « الكانطية الجديدة » ( عند فشته وشوبنهاور ) موافقتين لبداية المثالية الديكارتية وان كانتا قد اختلفتا عنها فى النتائج الواقعية التى انتهت اليها •

ولقد رأى « شلنج » أن الطابع الذى يميز الفلسفة الحديثة هو الفصل بين المتناهى واللامتناهى ، وأن ديكارت قد عبر عن هذه الثنائية تعبيرا علميا ، وما « الفلسفة النقدية » الا تحقيق تلك الفكرة التى بدأت بديكارت (١) •

ويبدو مفكرو الألمان اليوم ميالين الى قبول نظرية ديكارت فى المعرفة ، وهم يجلون الفيلسوف الفرنسى ، ويرون فيه مثال المفكر الصحيح العميق (٢) • ومن أشهر من تأثروا فى العصر الحديث بفلسفة ديكارت الفيلسوف الألمانى « ادموند هوسرل » ؛ وهو نفسه يعترف فى مستهل كتابه « تأملات ديكارتية » بأثر ديكارت عليه ، اذ يقول : « سنحاول أن نتأمل على غرار ديكارت ؛ وغنى عن البيان أننا سنحرص على توخى الحكمة فى نقدنا ، وسنكون دائما مستعدين لأن نحور فى المذهب الديكارتي القديم حيثما اقتضانا الأمر ذلك (٣) » • ثم يقول « هوسرل » بصدد مذهبه فى « تأمل الظاهرات » ( فينومنولوجيا ) : « ربما صح أن نسميه ديكارتية جديدة ، وان كنا قد اضطررنا الى أن نطرح على التقريب كل ما للديكارتية من فحوى معروف ؛ وذلك لأننا بسطنا بعض المسائل الديكارتية بسطا قائما بذاته » •

- 
- (١) « أعمال مؤتمر ديكارت » م ٣ ص ٧٠ وما بعدها •  
 (٢) « أعمال مؤتمر ديكارت » م ٣ ص ١٠٥ وما بعدها •  
 (٣) هوسرل : « تأملات ديكارتية » ، ترجمة فرنسية ، باريس سنة ١٩٣٠ •

أما في هولندا فقد لقيت فلسفة ديكارت نجاحا سريعا • ففي حياة الفيلسوف قام أحد تلاميذه ، واسمه « رنري » بتعليم تلك الفلسفة في جامعة « أوترخت » • وما انقضى قرن من الزمان على وفاة الفيلسوف الفرنسي حتى كان مذهبه يعلم رسميا في المدارس والمعاهد الهولندية ، وأصبح تلاميذه الكثيرون يشغلون الكراسي في الجامعات ، ويلقون المحاضرات ، ويؤلفون المؤلفات ، ولهم صوت مسموع ونفوذ واسع في مختلف الأوساط والبيئات (١) • ولعل أحدا في هولندا لم يتغلغل الى صميم الفكر الديكارتى كما فعل « اسبينوزا » الذى بلغ من إعجابه بديكارت أن بدأ تعليمه الفلسفى ببسط المذهب الديكارتى نفسه •

وانتقل المذهب الديكارتى من مدارس هولندا الى مدارس هنجاريا ، نقله الطلاب الهنجاريون بعد رجوعهم من جامعات « ليدن » و « لاهاى » و « أمستردام » و « أوترخت » (٢) •

★ ★ ★

وقد كان لديكارت - وخصوصا فيزيقاه - أثر فى الجامعات الايطالية حيث ازدهرت الحركة العلمية منذ القرن السادس عشر (٣) •

ولما أراد « فيكو » الايطالى أن يهدم الفلسفات القائمة ، وأن ينشئ لاطاليا فلسفة قومية لم يفكر فى مهاجمة أرسطو ، لأن أرسطو كان منسيا فى ذلك الحين ، وانما وجد فى ديكارت خصما يعتقد به ، لأن ديكارت كان حينئذ

(١) راجع مقالا مستفيضا عن « الديكارتية فى الأراضى الواطئة » ضمن مجموعة بعنوان : « ديكارت والديكارتية الهولندية » مطبوعات المعهد الفرنسى بامستردام باريس ١٩٥٠ ص ١٨٣ - ٢٦٠ •

(٢) باييه : « حياة مسيو ديكارت » م ص ١١ بع •

(١) رنيه ايجران « تاريخ الجامعات » باريس ١٩٤٩ ، ص ٦٦ •

« سلطان زمانه » أو « ملكا على عرش الفلسفة » كما قال بعض الباحثين (١) .

٥ - فلسفة ديكارت هي فلسفة « الأفكار الواضحة المتميزة » كما كانوا يسمونها في القرن السابع عشر . أرادت تلك الفلسفة أن تخلص الفكر من نير السلطات ، فلم تقبل دليلا على الحق الا البداهة ، بداهة العقل الذي هو عند ديكارت « أعدل الأشياء قسمة بين الناس » ، وحظوظهم فيه أقرب الى المساواة ، فلا فرق بين شعب وشعب ، ولا تفاضل بين جنس وجنس .

وقد كان لديكارت أكبر الفضل في بناء صرح المذهب العقلي الحديث حين قال في كتابه المشهور « المقال في المنهج » : « يجب أن لا أقبل شيئا أبدا على أنه حق ما لم أثبت بالبداهة العقلية أنه كذلك .. وأن لا أدخل في أحكامي الا ما يمثله ذهني بوضوح وتميز ينتفى معهما كل سبيل الى الشك » .

وقد أشرنا الى أن « الثورة الديكارتية » تلخص في قاعدة البداهة هذه :: لأنها انما تدعو الى اطراح كل سلطة تحاول أن تفرض نفسها على التفكير ، سواء كانت سلطة فلسفية أو دينية أو سياسية ؛ ولا تقبل الا حكم العقل الذي لا يرى للحقيقة مقياسا الا البداهة والوضوح والجلال . وكثيرون من مؤرخي ديكارت رأوا في فلسفته هذا الطابع العقلي الصريح الذي يجعل من الفيلسوف كما قال البعض : « أبا للثورة الفرنسية » وفيلسوبا انتصرت بفلسفته قضية البحث الحر وتأييد بها سلطان العقل .

واذن فتلک القاعدة الذهبية التي صاغها ديكارت في أوروبا في النصف الأول من القرن السابع عشر ، تدعو الناس في كل زمان ومكان الى أن يمارسوا حرية البحث واستقلال الفكر ، واصطناع النقطة لجميع معتقداتهم ومألوفاتهم ، لكيلا يستبقوا منها الا ما يتبين لهم بداهة العقل حقا .

(٢) بول هازار : « أزمة الوجدان الأوربي » ( ١٦٨٠ - ١٧٧٥ ) م ١ - باريس سنة ١٩٣٥ ص ١٧١ - ١٧٥ .

ومن جعل هذا القول شعارا له ، ولو لم يستطع تطبيقه بنفسه ، فكأنه قد وضع تحت جميع الآراء وجميع النظم وجميع التقاليد ، قنابل بطيئة الانفجار . والواقع أن تاريخ المذهب العقلي الفلسفي الذي أنشأه ديكارت ينطوى على سلسلة من الانفجارات التي تجاوزت أصدائها في مجالات العلم والدين . والسياسة والقانون (١) .

فبفضل الاتجاه العقلي الديكارتى استطاعت علوم كبرية ، مثل الفلك والطبيعة والبيولوجيا ، أن تحقق معظم ما كسبت من انتصارات . لأنه إذا كان الوحي وسلطة الكنيسة قد أخذتا يتقهقران فى هذا المجال كلما التقيا بالبرهان ، فذلك لأن سلطان البداهة فى الأمور العقلية قد زاد استتبابا ، ولأن أشد الناس استمساكا بالعقيدة لم يعودوا يجترئون على أن يكذبوا ما يرون بوضوح وتميز أنه حق .

وقد كان من آثار الاتجاه العقلي الديكارتى ظهور قوة « أحرار الفكر » فى فرنسا فى القرن السابع عشر ، واداعتهم بدعة أو « موضة » جديدة : هى عدم التصديق بالوحي وعدم الاكتراث للأديان ، تلك « الموضة » التى وصفها « بوسويه » بأنها « وباء العصر » ، التى أشارت إليها « دوق أورليان » حين قالت : « لم نجد واحدا من شباب العصر الا يريد أن يكون من الكفار ! » .

وبفضل ذلك الاتجاه أيضا كان للديكارتين موقف مشهور فى المعركة بين « القديم » و « الجديد » أو بين أنصار المحافظة والتقليد وأنصار الترقى والتجديد . وقد بين « جورج سوريل » أن النظر الى المستقبل بعين التفاؤل والاعتقاد بتقدم الانسانية يرجعان الى أصول ديكارتية .

---

(١) لكن الفيلسوف نفسه لم يطبقه على مسائل الدين والأخلاق ، كما بينا فى هذا الكتاب وكما ظهر لنا من مباحث « جيلسون » و « جوهييه » و « لابورت » وغيرهم .



وتجلت روح ديكارت أول الأمر في صورة سلبية : فكانت تمثل ، في العلوم القانونية والسياسية ، ذلك الميل الى نقد الأنظمة والشرائع ؛ ثم تجلّت في صورة ايجابية ، فكانت ميلا الى استخلاص كل معرفة تسريجة من الفكرة الفطرية ، فكرة الحق والعدالة ؛ وظهر أثرها جليا في مدرسة « الحق الطبيعي » (١) . ولقد وجد الناس في دفاع ديكارت عن حرية الفرد ودفاعه عن سلطان العقل عوناً كبيراً على التقاليد التي جرت على امتهان حقوق الفرد بتمييز الأقليات أو الطبقات (٢) .

وكان من آثار الروح الديكارتية أن انطلقت الأذهان من عقالها ، وأرادت أن تخضع للفحص والنقد كل شيء ، وطالبت بتوخي البداهة حتى في الأمور التي لم تكن تتناول اليها العقول ؛ واستعملها أهل الجرأة من المفكرين سلاحاً لتقويض أسس الاعتقاد والايمان . ودارت الأيام وإذا بالروح الديكارتية تبلغ من القوة والنفوذ أبعد الآماد ، حتى أضحت كما تنبأ « بوسويه » وكما قال « كراكيولي » : « أخطر أعداء المسيحية ! » (٣) .

٦ - وإذا كانت الفلسفة الديكارتية قد سيطرت على الفكر الفلسفي والديني في القرن السابع عشر (٤) ، فإن الناس انما أخذوا في القرن الثامن عشر

(١) ف . بوييه : « تاريخ الفلسفة الديكارتية » باريس سنة ١٨٥٤ م ٢ . ص ٥٥٦ - ٥٥٧ ، ٥٩٢ - ٦٠٠ ، ٦٣٢ - ٦٣٣ .

(٢) « أعمال مؤتمر ديكارت » م ٣ ص ٤٩ - ٥٤ .

(٣) كراكيولي : « محاورة بين عصر لويس الرابع عشر ولويس الخامس عشر » لاهاي سنة ١٧٥١ ص ٣٩ ( نقلا عن كتاب بول هازار : « أزمة الوجدان الأوربي » م ١ ص ١٧٥ ) .

(٤) يلاحظ أن أكثر مؤلفات القرن السابع عشر في الفلسفة والدين مملوءة بآراء ديكارتية : مثال ذلك كتاب « البحث عن الحقيقة » ( ١٦٧٤ ) لمالبراتش ، و « فن التفكير » أو « منطق بول رويال » لأرنو ونيكول ، و « رسالة في معرفة الله والنفس » لبوسويه ، و « رسالة في وجود الله » لفنلون .

يستخلصون من تلك الفلسفة جميع ما تنطوى عليه من نتائج (١) •

ولقد تنبأ بعض مفكرى القرن السابع عشر بما ينشأ عن الفلسفة الديكارتية :  
فى المستقبل من خطر على الدين ، فقال «بسكال» فى «خطراته» : «لا أستطيع  
أن أغفر لديكارت أنه كان يود فى فلسفته كلها لو تيسر له أن يستغنى عن  
الله • لكنه كان مضطرا حينا ما أن يجعله يغمز العالم بغمزة من طرف ،  
السبابة ، وكأنه بعد ذلك لا يدرى ما هو صانع بالله !» (٢) • وكتب «بوسويه» •  
فى «رسالة الى تلميذ لمسيو مالبرانش» ( ٢١ مايو سنة ١٦٨٧ ) : « لا أكتف  
عنك شيئا : انى أرى ، لا فى هذا الموضع من مسألة الطبيعة والفضل الالهى ،  
وحده ، بل فى مواضع كثيرة أخرى من مسائل الدين ذات الخطر ، أرى ،  
معركة كبرى يشنها أصحابها على الكنيسة باسم الفلسفة الديكارتية ؛ فسيقوم  
من مبادئها التى ستفهم على غير وجهها فيما أرى أكثر من بدعة دينية • وانى ،  
أتنبأ بأن النتائج التى ستستخلص منها ستكون مخالفة للعقائد التى أتى بها  
آباؤنا ، وسوف تجعلها كريهة ، وسنضيق على الكنيسة كل ما كانت ترجو  
من ورائها من ثمرة ، كى تثبت فى عقول الفلاسفة بقاء النفس وأن فيها عنصرا  
الها •»

ومنذ أواخر القرن السابع عشر نرى مفكرين أجراً من سابقيهما ، وهما :  
«بيير بيل» و «فونتنل» ، يتسلحان بروح النقد التى عاناها ديكارت بحكمة •  
وتبصر ، فيعلنان فى كثير من مسائل الأخلاق والدين والعلم والاجتماع آراء  
فيها تطلع جرىء وتشكك لا يبقى على شىء • ولعل «فونتنل» على الخصوص  
قد شعر شعورا جليا بالانقلاب الفكرى الذى أحدثته الفلسفة الديكارتية ،  
فقد قال ممتدحا ديكارت : « قبل ديكارت ، لم يكن الناس يعانون مشقة فى  
استدلالاتهم • فما أسعد القرون الخالية لأنها لم تعرف ذلك الرجل ! انه هو

(١) برونتيير : «دراسات نقدية» م ٤ ( فصل عن الجانسنست •  
والديكارتيين ) •  
(٢) بسكال : «خطرات» ( طبع برونشيفك • القسم الثانى - ٧٧ ) •

الذى أتناه بذلك المنهج الجديد فى الاستدلال ، وهو منهج يفوق فى قيمته فلسفته كلها •• ونحن الآن ( بفضل ديكارت ) نجد فيما عندنا من جيد المؤلفات ، لا فى الطبيعيات والميتافيزيقا فحسب ، بل فى كتب الدين والأخلاق ، والنقد ، نجد دقة وضبطا لا عهد لنا بهما من قبل « (١) » •

وظهر « فلاسفة » القرن الثامن عشر على المسرح ؛ فماذا صنعوا ؟ قرروا : باسم الفلسفة الديكارتية أن الحقائق التى يقال عنها « حقائق منزلة » هى من اختصاص العقل القائم على البداهة ؛ مثلها فى ذلك مثل سائر الآراء الانسانية • وحاولوا أن يبينوا أولا أن الوحي ليس واقعة ثابتة مقررة ؛ وثانيا أنه يلحق عقائد لا يقبلها انسان يريد أن يستعمل عقله وأن لا يلغى ملكة التفكير فيه •

وسار « فلتير » فى طليعة المحاربين • ومهما يكن رأى فى بحوث « فلتير » فى الدين ، وفى قيمة تأويلاته ، فمن المحقق أن نقده للعقائد الدينية ، ذلك النقد المصوب فى قالب التهكم اللاذع انما هو تطبيق للقاعدة الديكارتية المشهورة قاعدة البداهة • والواقع أن رفضه للتعاليم المسيحية المتصلة بمسائل التثليث والتجسد وما إليها انما يفيد رفضه أن « يتقبل شيئا على أنه حق ما لم يتبين له بالبداهة أنه كذلك » •

ونقول بالاجمال ان التحرر العقلى الذى كان ثمرة لجهود « فلتير » و « منتسكيو » (٢) و « ديدرو » و « هلفيسوس » وغيرهم من جماعة « أصحاب الموسوعة » الفرنسية فى القرن الثامن عشر كان من أعظم الانتصارات التى

(١) فونتنل « استطراد عن القدماء والمحدثين » ، باريس سنة ١٦٨٨ •

(٢) بين العالم الألمانى « بس » ( Buss ) أن فى « الرسائل الفارسية » لمنتسكيو آثارا ديكارتية ، من جهة اعتقاد منتسكيو بفطرية فكرة العدالة ، وميله فى معالجة الظواهر التشريعية الى الاتجاه العقلى الذى أدخله ديكارت فى الفلسفة ( انظر : بس : « منتسكيو وديكارت » فى « مجلة الفلسفة » م ٤ أول أكتوبر سنة ١٨٦٩ ص ١ - ٣ ) •

تظهر بها المذهب العقلي الديكارتي (١) .

وبفضل تلك المحاولات جميعا ، أمكن أن ينفذ النقد والبحث الى الأمور الدينية والسياسية والاجتماعية ، وكانت تلك المجالات محرمات عليه من قبل .

وما أسرع ما انطلق فلاسفة القرن الثامن عشر مغامرين بأنفسهم ، معلنين الحرب على البؤس والجهل والظلم والقبح ، معارضين الفكرة القديمة فكرة « القومية » بفكرة « الانسانية » التي تذهب قدما الى الأخوة العامة مجاوزة ما بين المعتقدات والملل والأوطان من فروق وحدود : فاذا بفلتير لا يفتأ يردد « أن العقل الانساني اذا ارتقى صدرت عنه مبادئ العدالة التي هي مبادئ واحدة عند الناس جميعا ، وأن تلك المبادئ تدعوهم ألا يتباغضوا وألا يتقاتلوا ، بل أن يتآزروا وأن يتحابوا ، ملتجئين سعادة الجميع . ومن هذه الصيحات المتكررة قامت في القرن الثامن عشر الحملات المشهورة على الحرب والتعذيب والتعصب واسترقاق السود . ومن هنا ندرك خاتمة « رسالة التسامح » لفلتير « ألا فليذكر الناس أنهم جميعا اخوان ! » ، كما ندرك مدى ما في « معجمه الفلسفي » من معان : لم نضع موضع الاحتقار والمذلة والاضطهاد والنهب جمهرة أولئك الناس العاملين الأبرياء الذين يزرعون الأرض كل يوم من أيام العام ، لكي يهيئوا لكم أن تأكلوا ثمراتها ، بينما يحترم الناس الرجل الذي لا نفع منه ، والذي هو في الغالب لئيم جدا ، والذي لا يعيش الا من كدهم ، ولم يكسب ثراه الا من يؤسهم (٢) ؟

ومن هذه النزعة الديكارتية عادت الى الظهور تلك النظرية الكبرى المشهورة ، نظرية « الحقوق الطبيعية » للانسان ، تلك الحقوق المتصلة بداهة

(١) راجع : ألبير باييه : « ما المذهب العقلي ؟ » ، باريس سنة ١٩٣٩.

ص ٧٣ بع .

(٢) فلتير : « المعجم الفلسفي » : مادة « لم ؟ » .



بما للشخصية الانسانية من كرامة وقداسة • وباسم هذه النظرية أعلنت الثورة الفرنسية حقوق الانسان على النحو المعروف •

وقد يكون من الاسراف أن نذهب مع بعض الباحثين الى أن وثيقة « اعلان حقوق الانسان » مقتبسة من ديكارت مباشرة • لكن مما لا شك فيه أنه بعد أن هدأت العاصفة الثورية في فرنسا ، جاءت « مجموعة قوانين نابليون » (code Napoléon) مؤيدة لانتصار حرية الفرد ، تلك الحرية التي اعترف بها المذهب العقلي الديكارتي دون مواربة ولا دوران •

ومهما يكن من عيوب المدرسة التشريعية العقلية المنسوبة الى ديكارت ، فإن لها مزية لا يستهان بها ؛ وقد أوضحها بعض الباحثين في التشريع اذ قال : « لقد أصبحنا بفضلها جد حريصين على الحرية الفردية ، بحيث أنه مهما يزودنا المستقبل بألوان من المذاهب السياسية أو الاجتماعية ، فسيكون هنالك دائما حد أدنى من الحرية نعدده أمرا لا سبيل الى المساس به ، ونراه لازما لوظيفة الفرد في هذه الدنيا • وسيكون هنالك قسط من العدالة الفردية يرى العقل والضمير الجمعي أنه لا ينبغي تضحيته لمصلحة الدولة أو المجتمع مهما يكن من سمو هذه المصلحة » (١) •

\*\*\*

٧ - واذا عمقنا الفكرة الديكارتية في « الوضوح والتميز » ، وجدنا وراءها نظرية في المنهج • وديكارت اذ اخترع الهندسة التحليلية قد أتى بطرائق عامة للبحث والفهم أوحى اليه بها تلك الهندسة الجديدة •

فاذا عمقنا هذا التوسع في الهندسة ، وصلنا الى نظرية عامة في الطبيعة.

---

(١) سالي : « القانون المدني والمنهج التاريخي » في مجموعة « القانون المدني » باريس ١٩٠٤ ، م ١ ص ١٠٩ - ١١٠ :

معتبرة آلة هائلة تديرها قوانين رياضية • واذن فقد رسم ديكارت للطبيعات نطاقها الذى ما زالت تسير فيه ، كما قدم نموذجا لكل نظرة آلية عن الكون • وقد كتب « هويجنز » عند وفاة الفيلسوف :

« أيتها الطبيعة ، البسى ثوب الحداد ،

وابكى قبل غيرك ، ديكارت العظيم ! ••

لقد فقدت النور حينما فارقت ،

وما عرفنا أن نبصر الا بنوره ! ••

والواقع أننا اليوم أقرب الى ديكارت مما كنا فى أى زمن مضى : لأن بحوث « أينشتين » وتلاميذه اذا كان لابد أن تضاف نهائيا الى ذخيرة العلم ، فهى انما ترد الفيزيكا الى هندسة بحتة ؛ وهى بهذا تحقق ما كان يحلم به ديكارت من وجود عالم فيزيقى يمكن أن يفسر كله بلغة الرياضة (١) •

٨ - ثم اننا نجد عند ديكارت ، فوق فلسفة الطبيعة هذه ، نظرية فريدة فى « النفس » أى فى « الفكر » كما يقول الفيلسوف نفسه : نجد مجهودا رائعا لتحليل الفكر الى عناصر بسيطة • وذلك المجهود هو الذى مهد السبيل من بعده لبحوث « لوك » و « كندياك » وغيرهما (٢) •

لكننا نجد على الخصوص ذلك المعنى الذى يضع الفكر قبل الوجود ، ويرى أن المادة انما أعطيت بالاضافة الى الفكر ، وأن العالم المادى يمكن على أقصى تقدير أن لا يكون موجودا الا باعتباره تصورا من تصورات الذهن • أما فعل الفكر فهو أول ومتقدم : وهذا هو « الكوجيتو » الديكارتى المشهور ؛ ومنه

(١) شفالبييه ، « ديكارت » ، ص ١٣٩ ••

(٢) أنظر مقال برجسون عن الفلسفة فى مجموعة « العلم الفرنسى » طبعة لاروس •

خرجت « المثالية » الحديثة كلها ، ولا سيما المذهب المثالي الألماني (١) • ويبدو أن « الكوجيتو » قد بهر مفكرى القرن التاسع عشر وأخذ بمجامع قلوبهم ؛ فتعلقوا به وأوغلوا فيه بجميع قواهم • ولم يستخلصوا نتائج واستنباطات ونظريات وفلسفة بأسرها الا من الكوجيتو ، ومن مبدأ البداهة الذى صيغته الكوجيتو • وقد كان ذلك فيما يبدو خروجاً على ديكارت من جهة ، ومن جهة أخرى جذبا له الى جانب المذهب الفلسفى الذى لم يرتض الفيلسوف قط أن يذهب اليه • (٢) •

٩ - وأخيرا نجد فى صميم النظرية الديكارتية عن الفكر مجهودا جديدا لارجاع الفكر ، بقدر ما ، الى الإرادة • ومن أجل هذا كان الفلاسفة « الاراديون » فلاسفة القرن التاسع عشر ، ينتمون الى ديكارت • ولا نزاع فى أن فيلسوفنا كان مصدر الهام قوى لفلسفات الحرية التى ظهرت بعد • ويتجلى هذا الالهام فى وجودية « جان بول سارتر » • وقد أصاب «سكرتان» و « لا بورت » اذ وصفا المذهب الديكارتي بأنه « فلسفة الحرية » (٣) •

وقد بين « سارتر » فى مقاله عن الحرية الديكارتية أن المنهج الديكارتي نفسه يقتضى أن يكون الإنسان حرا • صحيح أن القاعدة الأولى : « أن لا أقبل شيئا قط على أنه حق ما لم أثبت بالبداهة أنه كذلك » قاعدة « سلبية » ؛ انها عبارة عن جانب سلبى من الحرية ، عبارة عن ممارسة ما كان الشكاك القدماء يسمونه « التوقف » أو الامساك عن الحكم • غير أن الحرية فى هذه النظرية

(١) راجع : « أعمال مؤتمر ديكارت » ، باريس ١٩٣٧ م ٢ ص ٥٤ وما بعدها •

(٢) فاجيه : « القرن السابع عشر : دراسات أدبية » باريس سنة ١٨٨٥ ص ٦٧ ( ثقلا عن نورمان كمب سميث : « دراسات فى فلسفة ديكارت » لندن ١٩٥٣ ص ٢٦٠ ) •

(٣) راجع : لا بورت : « دراسات لتاريخ الفلسفة الفرنسية فى القرن السابع عشر » باريس ١٩٥١ ص ٨٨ •

الديكارتية لا تخلو من الفاعلية ، وهذا الطابع البنائي في الحرية الانسانية هو الذى نجده فى « المقال فى المنهج » ، لأن المنهج قد « اخترع » اختراعا ؛ « لقد سلكت طرقا أوصلتني الى اعتبارات والى مبادئ كونت منها منهجا » (١) . وقواعد المنهج ، ماعدا الأولى ، هى مبدأ من مبادئ العمل أو الاختراع ؛ فالتحليل الذى توصى به القاعدة الثانية يتطلب حكما حرا خلاقا ينتج رسوما تخطيطية للحقيقة ، ويتصور تقسيمات افتراضية يحققها فيما بعد . وذلك « النظام » أو « الترتيب » الذى توصى به القاعدة الثالثة ينبغى أن نوجده ان لم يكن موجودا فى الواقع . والمراجعة التى فى القاعدة الرابعة تفترض قوة على التعميم والتصنيف هى من خصائص الذهن الانسانى . وعلى الجملة يمكن أن يقال ان قواعد المنهج ترسم توجيهات عامة جدا لحكم حر خلاق .

بينا نرى « سيكون » يوصى الانجليز باتباع التجربة ، نرى ديكارت يطالب علماء الطبيعة بأن يسبقوا التجربة بالفروض .

واذن فنحن نكشف فى مؤلفات ديكارت أول تأكيد انسانى رائع ، تأكيد للحرية الخلاقة التى تبني الحق لبنة لبنة ، وتقيم فى كل آن علاقات بين الماهيات ، وترسم نظاما معقولا بين الأشياء . ولما كانت هذه الحرية متساوية عند الله وعند الانسان ، فهى مطلقة وغير متناهية ؛ انها تحملنا على أن ننهض بتلك المهمة الرهيبة ، مهتتا على الأصالة ، وهى أن نعمل على أن تكون الحقيقة موجودة فى العالم ؛ وتعدنا لأن نحيا « كراما » ، أى أن يكون لدينا « الشعور بأننا أحرار مختارون » ، مضافا اليه العزم على أن لا نتخلى عن حريتنا أبدا » (٢) .

\*\*\*

(١) « المقال فى المنهج » : القسم الاول .  
 (٢) راجع : جان بول سارتر : « ديكارت » ، جنيف - باريس سنة ١٩٤٦ ص ٢١ - ٢٤ ، انظر أيضا مقال سيجون ، مجلة « الدراسات الفلسفية » ، ابريل - يوليو ١٩٥٥ ص ٢١٣ بع .



١٠ - فالى ديكارت تنتمى المذاهب الكبرى فى الفلسفة الحديثة (١) . ويرى « كونوفيشر » أن الفلسفة الديكارتية والمسالك المتعارضة التى سلكتها هى الأصل والشرط اللازم لمذاهب حديثة شتى : كمذهب « المناسبات » ، للبرانش ، والواحدية عند « اسينوزا » ، والجواهر الفردة عند « ليبتر » ، والحسيات عند « لوك » ، والمثالية عند « بركلى » ، والنقد عند « كانط » (٢) .

بل ان كثيرا من المسائل التى ينحو النظر العصرى نحوها هى من تراث ديكارت ، مثال ذلك : مسألة اليقين ، ومسألة الوجود ، ومسألة العلاقات بين الذهن والارادة ، والعلاقات بين الميتافيزيقا والعلم ، والعلاقات بين العقل والمادة ، والفصل بين المتاهى واللامتناهى الخ .

\*\*\*

١١ - والخلاصة أن فلسفة ديكارت ليست من قبيل ما يتطالع اليه الباحث أو طالب المعرفة فحسب ، بل هى روح الفلسفة والعلم فى العصر الحاضر ، كما قال العالم « هكسلى » : ذلك أن فلسفة العصر تمت الى المثالية بسبب وثيق ، وأصل ذلك المذهب كما رأينا هو « كوجيتو » ديكارت (٣) ؛ وعلم العصر آلى ( ميكانيكى ) ، والذى وطدت تلك النزعة الآلية انما هو ثنائية ديكارت ، وميله الى ارجاع كل ما خلا العقل الى الامتداد .

والروح الديكارتية هو الذى يسيطر أيضا على بعض العلوم الحديثة ، كعلم النفس التجريبي ، وعلم الاجتماع الوضعى (٤) ، من حيث انهما يلتزمان

(١) اميل بوترو : « دراسات فى تاريخ الفلسفة » باريس ١٩٢٥ ص ٨٩  
(٢) كونوفيشر : « ديكارت ومدرسته » ، ( الترجمة الانجليزية ، لندن ١٨٨٧ ص ٤٩٩ - ٦٨١ ) .

(٣) انظر كتابنا : « محاولات فلسفية » ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٧ ص ١٨٢ وما بعدها .

(٤) بينت بحوث العلماء فى السنوات الأخيرة أن « أوجست كمت » صاحب « الفلسفة الوضعية » ، ومنشئ علم الاجتماع الحديث ، قد عاش فى جو فكرى ديكارتى ، وأن المنهج الذى أوصى « كمت » باتباعه منهج ديكارتى فى

الظواهر البسيكولوجية أو الاجتماعية في عناصرها ومرادفاتها الخاضعة للمقاييس الرياضية (١)

فاذا أضفنا الى هذا كله ما اقتبسه الفكر الحديث من العقلانية الديكارتية ( راسيونالزم ) على نحو ما وصفنا في هذا الفصل ، اتضح لنا حقيقة الكلمة المشهورة التي قالها « هكسلي » : « أينما أخذتم أثرا من الآثار التي تميز بها الفكر الحديث ، في مجال العلم أو في مجال الفلسفة ، تبيّن أن فحوى ذلك الفكر ومادته ، ان لم نقل صيغته وصورته ، كانت كلها حاضرة في ذهن ذلك الرجل العظيم ( يعنى ديكارت ) » (٢) .

١٢ - متى بلغ مذهب من المذاهب هذا المدى البعيد من الذيوع بحيث صار مألوفاً جداً عند من لم يكونوا على اتصال مباشر بالكتب التي بسط فيها ، فبديهي أنه لا بد أن يكون قد تخلى في الطريق عن كثير من تعقده وثرائه ، فلم يبق منه الا جوهره والأجزاء التي ييسر ادماجها في التراث الانساني .

فما الذي بقي من صميم المذهب الديكارتى ؟

بقي منه روحه ومنهجه اللذان كانا كسبا للفكر حاسما ، وبقيت قواعده لهداية الذهن ، تلك القواعد البسيطة المتينة التي ان لم تكن تطمع في أن تضىء الحقيقة كلها ، فهي على الأقل تعين على دفع الشبهات وكشف الظلمات .

بدايته ، وأن حلقة الاتصال بين ديكارت و « كمت » هي الاختراع الهندسى ، أو « شعور » الفكر الفلسفى بالثورة الهندسية - وقد كان ديكارت أول باعث على هذا الشعور ، وظل مفسره دون منازع مدى قرنين ( انظر مقالى « رى » و « دو كاسيه » فى « أعمال مؤتمر ديكارت » م ٢ ص ٢٧ ، م ٣ ص ٨٢ بع ) .

(١) بوترو : « دراسات فى تاريخ الفلسفة » ص ٢٨٩ - ٢٩٨ .

(٢) هكسلي : « عبقرية ديكارت ومنهجه » .

ان الثقة بالعقل ، معتبرا آلة للمعرفة اليقينية ، و « الحركة الذاتية من الباطن الى الظاهر ، ومن الفكر الى الوجود ، ومن الذات الى الموضوع ، ومن اثبات الوعي الى اثبات الجوهر » ومما هو « جوانبي » الى ما هو « براني » : تلك هي القيم الباقية من التراث الديكارتي • وبهذا المعنى نستطيع أن نقول مع « جول سيمون » (١) : انه مهما يكن من مصير المذهب الديكارتي كمذهب ، فان « روح الفلسفة الديكارتية خالدة لا تموت » •

« انتهى »

المراجع





## المراجع

### ١ - مؤلفات ديكارت :

( أ ) مؤلفات ديكارتيّة طبعت في مجموعات :

أهم الطبعات سهلة التناول أربع : الأولى طبعة « فكتور كوزان » في ١١ مجلداً والثانية طبعة « جارنييه » في ٤ مجلدات ، والثالثة طبعة « أدام » و « تانرى » في ١٢ مجلداً ، والرابعة طبعة ( لابلياد ) في مجلد واحد . وطبعة أدام وتانرى هي عمدة الطبعات جميعها ، هي طبعة جديدة حقاً بمؤلفات ديكارت ، وعليها مدار بحثنا واليها نشير في أغلب هوامش هذا الكتاب . وطبعة « ليون روث » لمراسلات ديكـارت مع « هويجنز » تكمل طبعة أدام وتانرى .

1. **Oeuvres de Descartes**, publiées par Victor Cousin, II vols., Paris 1824-1836.
2. **Oeuvres philosophiques de Descartes**, publiées par Garnier, 4 Vols., Paris 1835.
3. **Oeuvres de Descartes**, publiées par Adam et Tannery, sous les auspices du Ministère de l'Instruction Publique, 12 Vols., Paris 1896-1910.
4. **Correspondence of Descartes and Constantyn Huygens**, 1635-1647, edited by Leon Roth, Oxford 1926.
5. **Oeuvres de Descartes**, Librairie Joseph Gilbert, Paris.
6. **Descartes, Oeuvres et Lettres**, publiées par la Bibliothèque de la Pléade, Librairie Gallimard, Paris 1949.

7. **The Philosophical Works of Descartes**, tr. E. Haldane et G.R.T. Ross, 2 Vols., Cambridge 1931, 1934.
8. **Descartes' Philosophical Writings**, selected and translated by Norman Kemp Smith, London 1952.

(ب) مؤلفات ديكارتية طبعت منفصلة :

**Discours de la Méthode**, Texte et Commentaire, par E. Gilson, Paris 1925; 2e éd. 1930. (1)

**Discours de la Méthode**, annoté par V. Brochard, 17e éd. Paris 1927.

**Discours de la Méthode**, avec introduction et notes, par E. Gilson, Paris 1946.

**Discours de la Méthode**, suivi des **Méditations**, en latin et en français, avec des notes etc., par E. Rabier, 1925.

**Méditations Métaphysiques**, Introd. et notes par Geneviève Lewis, Paris 1949. (2)

**Règles pour la Direction de l'Esprit**, trad. Sirven, 1932.

**Regulae and Directionem Ingenii**, Texte et traduction par G. Le Roy, Paris 1933.

(١) تراجع الترجمة العربية لكتاب « المقال عن المنهج » مع مقدمة وتعليقات بقلم الأستاذ محمود الخضيرى ، القاهرة سنة ١٩٣٠ .

(٢) راجع ترجمتنا العربية لكتاب « التأملات فى الفلسفة الأولى » مع مقدمة وتعليقات ، الطبعة الرابعة ، القاهرة سنة ١٩٦٩ .

**Les Principes de la Philosophie**, 1ère Partie, avec une introd., des notes et un commentaire, par L. Liard, 4e éd., Paris 1926. (1)

**Les Principes de la Philosophie**, 1ère Partie introd. et notes par G. Durandin, Paris 1950.

**Nouvelles Lettres et Opuscules de Descartes**, publiés par Foucher de Careil, Paris 1857.

**Lettres sur la Morale**, correspondance avec la Princesse Elisabeth, Chanut et la Reine Christine, texte revu et présenté par J. Chevalier, Paris 1935.

**Entretien avec Burman**, (Boivin), Paris 1937.

**Traité des Passions**, (Boivin), Paris 1938.

**Les pages immortelles de Descartes**, choisies et expliquées par Paul Valéry, Paris 1941.

٢ - مراجع لدراسة ديكارت وفلسفته (٢) :

( أ ) مراجع في السيرة الديكارتية :

Ch. Adam, **Vie et Oeuvres de Descartes**, Paris 1910.

Adrien Baillet, **La vie de Monsieur Descartes**, 2 Vols., Paris 1691.

Cantecor, «La vocation de Descartes», **La Revue Philosophique**, Paris 1923.

Cantecor, «A quelle date Descartes a-t-il écrit la Recherche de la Vérité?», **Revue d'Histoire de la Philosophie**, II, 1928.

- 
- (١) راجع ترجمتنا العربية لكتاب « مبادئ الفلسفة » ، القاهرة ١٩٦٠ •  
 (٢) نذكر تلك المراجع بحسب الترتيب الأبجدي لأسماء المؤلفين •



G. Cohen, **Ecrivains français en Hollande dans la première moitié du XVIIe. siècle**, Paris 1920.

V. Cousin, **Fragments philosophiques**, 3e. éd., Paris 1838, Vol. II, p. 155 et suiv.

V. De Swarte, **Descartes, Directeur spirituel**, Paris 1904.

Foucher de Careil, **Descartes, la princesse Elisabeth et la reine Christine**, 1879.

M. Leroy, **Descartes, le Philosophe au masque**, Paris 1929.

M. Leroy, **Descartes social**, Paris 1931.

P. Mahaffy **Descartes**, London, 1920.

J. Millet, **Descartes, son histoire depuis 1637**, Paris, Didier 1870.

Milhaud, «Une crise mystique chez Descartes en 1619», **Revue de Métaphysique et de Morale**, 1916.

Milhaud, «La sincérité de Descartes», **Revue de Métaphysique et de Morale**, 1919.

Marguerite Néel, **Descartes et la Princesse Elisabeth**, Paris 1946.

G. Persigout, «L'illumination de René Descartes rosicrucien», **Travaux du IXe. Congrès International de Philosophie, (Congrès Descartes)**, 1937, II, p. 123-130.

Henri Petit, **Descartes et Pascal**, (éd. Rieder, Paris 1930).

L. Roth, «The Descartes-Huygens correspondence», **Travaux du Congrès Descartes**, II, p. 102-108.

Schuhl, «Un souvenir cartésien dans les Pensées de la Reine Christine», **Revue Philosophique**, 1937.

Cornelia Serrurier, **Descartes l'homme et le penseur**, Institut Français d'Amsterdam, 1951.

G. Sirven, **Les années d'apprentissage de Descartes**, Paris 1928.

De Vleeschauwer, «Descartes et Comenius», **Travaux du Congrès Descartes**, II, p. 109-144.

## (ب) مراجع عامة فى الفلسفة الديكارتية :

Ferdinand Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris 1950.

Bordas-Dumoulin. *Le Cartésianisme ou la véritable rénovation des sciences*, 2 Vols., Paris 1842.

E. Bréhier, *La Philosophie et son passé*, 1940, p. 69-140. E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, tome II, Paris 1929.

L. Brunschwing, *Descartes*, Paris 1937.

Caird, «Cartesianism», art. dans *Encyclopaedia Britannica*, 11 éd.

Chevalier, *Des-artes*, Paris 1921.

A. Cresson, *Descartes, sa vie, son oeuvre, sa philosophie*, Paris, Paris, 1942.

Victor Delbos, *La philosophie française*, (ch. sur Descartes). Paris, 1919.

Louis Dimier, *Descartes*, Paris 1918.

A. Espinas, *Descartes et la morale*, 2 Vols., Paris, 1935.

Kuno Fischer. *Descartes und seine Schule*, trad. angl. par Gordy, (Descartes and his School) London, 1887.

A. Fouillée, *Descartes*, Paris, 1893.

Boyce Gibson, *The philosophy of Descartes*, London 1932.

O. Hamelin, *Le Système de Descartes*, 2e. édition, Paris 1921.

S.V. Keeling, *Descartes*, London 1934.

A. Koyré, *Trois leçons sur Des artes*, Le Caire 1937. (Université Egyptienne). (1)

Laberthonnière *Etudes sur Descartes*, 2 vols., Paris 1935.

---

(١) « ثلاث دروس فى ديكارت » ، القاهرة الكسندر كواريه ، نقلها الى العربية الأستاذ يوسف كرم ، القاهرة ١٩٣٧ ( راجع مقالين عن ديكارت للأستاذ كرم فى مجلة « المقتطف » ، اكتوبر ونوفمبر سنة ١٩٣٧ ) .

J. Laporte, **Le rationalisme de Descartes**, Paris 1945.

Henri Lefèvre, **Descartes** (Collection: Grandes Figures) Paris 1947.

Louis Liard, **Descartes**, Paris 1882.

J. Maritain, **Trois Réformateurs**, Paris 1925.

**Revue de Métaphysique et de Morale**, numéro spécial consacré à Descartes, Paris 1896.

Gilbert Mury, **Descartes, Introduction et choix de textes**, «Les jeunes humanistes» Paris 1947.

J.P. Sartre, **Descartes** (les Classiques de la Liberté), 1946.

N.K. Smith, **New Studies in the Philosophy of Descartes**, London 1952

**Travaux du IVe. Congrès International de Philosophie** (Congrès Descartes), Paris 1937.

Vleeschauwer, **René Descartes, sa vie, sa conception du monde**, Bruxelles-Nimègue 1937 (en langue néerlandaise).

(ج) مراجع خاصة في الفلسفة الديكارتية :

Berthier, «Le Mécanisme cartésien et la physiologie au XVIIe. siècle», **Isis**, 1914.

L. Blanchet, **Les antécédents historiques du «Je pense, donc je suis»**, Paris, 1920.

L. Blanchet, «La préparation du «Cogito» cartésien dans la Philosophie grecque de l'Antiquité», **Revue de Métaphysique et de Morale**, 1895.

E. Boutroux, «Du rapport de la morale à la science dans la philosophie cartésienne», **Revue de Métaphysique**, 1896.

E. Boutroux, **Des vérités éternelles chez Descartes**, tr. par Canguilhem, Paris 1927.

P. Boutroux, «L'imagination et les mathématiques chez Descartes» Paris 1900.

E. Bréhier, «Matière cartésienne et création», **Revue de Métaphysique**, 1937,

L. Brunschvicg, **Descartes et Pascal: lecteurs de Montaigne**, 2e. éd., Brentano's, New York-Paris 1944, p. 111-154.

E. Cassirer, «La place de la Recherche de la Vérité par la Lumière naturelle» dans l'oeuvre de Descartes», **Revue philosophique**, (mai et juin 1939).

Boyce Gibson, «The Regulae of Descartes», **Mind**, London 1898.

E. Gilson, **La liberté chez Descartes et la théologie**, Paris 1910.

E. Gilson, **Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien**, Paris 1930.

H. Gouhier, **La pensée religieuse de Descartes**, Paris 1924. H. Gouhier, «Descartes et la morale», **Revue de Métaphysique**, 1937.

Hannequin, «La méthode de Descartes», **Revue de Métaphysique**, 1906.

Hannequin, «La preuve ontologique de Descartes défendue contre Leibniz», **Revue de Métaphysique**, 1896.

K. Jaspers, **Descartes et la Philosophie**, tr. de l'allemand par H. Pollinow, Paris 1938.

S.V. Keeling, «Le réalisme de Descartes et le rôle des natures simples», **Revue de Métaphysique**, 1937.

Koyré, **L'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes**, 1922.

E. Krantz, **L'Esthétique de Descartes**, Paris, 1882.

Lachièze-Rey, «Reflexions sur le cercle cartésien», **Revue Philosophique**, 1937, p. 205-224.

A. Lalande, «Quelques textes de Bacon et de Descartes», **Revue de Métaphysique**, 1911.

J. Laporte, «La finalité chez Descartes», **Revue d'Histoire de la Philosophie**, II, 1928.

J. Laporte, «La liberté chez Descartes», **Revue de Métaphysique**, 1937.

André Mattei, **L'Homme de Descartes**, Paris 1940.

P. Mesnard, **Essai sur la morale de Descartes**, Paris 1936.



G. Milhaud, **Descartes savant**, Paris 1912.

Paul Mouy, **Le développement de la Physique cartésienne**, 1664-1712, Paris 1934 (Vrin).

P. Natorp, **Descartes Erkenntnistheorie: Eine Studie zur Vorgeschichte des Kritizismus**, Marburg 1882.

A. Rivaud, «Réflexions sur la méthode de Descartes», **Revue de Métaphysique**, 1937.

L. Roth, **Descartes' Discourse on Method**, Oxford, 1937.

Segond, **La sagesse cartésienne et la doctrine de la science**, Paris 1932.

Ch. Serrus, **La méthode de Descartes et son application à la Métaphysique**, Paris 1933.

P. Tannery, «Descartes Physicien», **Revue de Métaphysique**, 1896.

J. Wahl, **Du rôle de l'instant dans la philosophie de Descartes**, Paris 1920.

( د ) مراجع في آثار الفلسفة الديكارتية :

Fr. Boulier, **Histoire de la philosophie cartésienne**, 2 vols., 3e. éd. 1868.

Buss, «Montesquieu und Cartesius», **Philos. Monatshefte**, IV. I. Oktober 1869, 1-2.

W. Cunningham, **The influence of Descartes on metaphysical speculation in England**, London 1887.

**Descartes et le Cartésianisme hollandais**, publications de l'Institut Français d'Amsterdam, 1951.

Paul Hazard, **La Crise de la Conscience Européenne (1680-1715)**, t. I, Paris 1935, p. 171-175.

S.P. Lamprecht, «The rôle of Descartes in Seventeenth century England», **Studies in the history of Ideas**, edited by The Department of Philosophy of Columbia University, 1935, p. 181 et suiv.

A. Léon, **Les éléments cartésiens de la doctrine de Spinoza**, Paris 1607,

Georges Lyon, **L'Idéalisme en Angleterre au XVIIe. Siècle**, Paris 1888, (ch. III: Le Cartésianisme en Angleterre).

Abbé Monchamp, **Histoire du cartésianisme en Belgique**.

Saleilles, «Le code civil et la méthode historique», **Le code Civil**, livre du centenaire, Paris 1904, I, p. 109-110.

Sortais, «Le cartésianisme chez les Jésuites», **Archives de Philosophie**, vol. VI, cahier 3, Paris 1929.

**Travaux du Congrès Descartes**, Paris 1937, fascicule 3, III, partie.

(هـ) مراجع أخرى وردت في الكتاب :

R. Aigrain, **Histoire des Universités**, Paris 1949.

Alain, **Idées**, Paris 1932.

Osman Amine, «L'Humanisme de F. C. S. Schiller», dans **Bulletin of the Faculty of Arts**, Cairo Vol. IV, Part II, 1939.

Arnauld et Nicole, **La Logique de Port-Royal**, Paris 1661.

A. Bayet, **Qu'est-ce que le rationalisme ?** Paris 1939.

H. Bergson, «La Philosophie», dans **La Science française** (chez Larousse).

Fox Bourne, **The life of John Locke**, 2 vols., New York 1876.

Bossuet, **Traité de la connaissance de Dieu et de l'âme**.

E. Boutroux, **Etudes d'Histoire de la Philosophie**, Paris 1897.

Brunetière, **Etudes critiques**, t. IV (Chapitre sur les Jansénistes et les Cartésiens).

**Bulletin de la Société française de Philosophie**, Janvier-Mars 1950.

L.A. Caraccioli, **Dialogue entre le siècle de Louis XIV et le siècle de Louis XV**, La Haye 1751.

Espinas, «L'idée initiale dans la philosophie de Descartes», **Revue de Métaphysique**, 1917.

**Les Etudes philosophiques**, avril-mai 1950.

( ٢٢ - ديكارت )

- Fénelon, **Traité de l'existence de Dieu.**
- Fontenelle, **Digression sur les Anciens et les Modernes**, Paris 1688.
- Heyberger, **Amos Comenius**, Champion 1928.
- E. Gilson, «Descartes en Hollande», **Revue de Métaphysique**, 1921
- Le Glaneur Chatelleraudais**, mai 1950.
- E. Goblots, **Le Vocabulaire Philosophique**, 6e. éd Paris 1927.
- Hegel, Leçons d'Histoire de la Philosophie.**
- E. Husserl, **Méditations Cartésiennes**, trad. par G. Peiffer et E. Levinas, Paris 1931.
- Huxley, **Génie et Méthode de Descartes.**
- W. James, **Principles of Psychology**, New York, 1884 (ch. XXIV); trad. franç par G. Dumas, **La théorie de l'émotion par W. James.**
- Kant, **Critique de la Raison pure**, tr. franç par Tremsaygues et Pacaud, 2e. éd., Paris 1909.
- Kant, **Prolégomènes à toute métaphysique future, etc.**, tr. franç. par Gilbelin, Paris 1930.
- Leibniz, **Monadologie**, éd. Boutroux.
- Leibniz, **Nouveaux Essais**, éd. Boutroux.
- Malebranche, **La Recherche de la Vérité.**
- J. Maritain, «L'esprit de Descartes», **Lettres**, mars et avril 1922.
- J. Maritain, **Le songe de Descartes**, Paris 1932.
- Mersenne, **L'Impiété des Déistes**, Paris 1624.
- Paul Mouy, **Logique et philosophie des sciences**, Paris 1944.
- Pascal, **Pensées**, éd. Brunschwig, Paris 1904.
- Rabier, **Leçons de Philosophie : Logique.**
- Renouvier, **La Critique philosophique**, 1904.
- Revue de Genève**, 1920.
- Revue des Sciences Humaines**, Janvier-Mars 1951.

Rey, **Leçons de Philosophie : Logique, etc.**

Secrétan, **Philosophie de la liberté**, Paris 1845.

Voltaire, **Dictionnaire philosophique**, Paris 1845.

Charles Waddington, **Ramus (Pierre de la Ramée), sa vie, ses écrits et ses opinions**, Paris 1855.

Wittemans, **Histoire des Rose-Croix**, éd. Adyar 1952.

- الجرجاني : « التعريفات » ، طبعة استنبول سنة ١٩٠٩ .
- الساوى ( عمر بن سهلان ) : « البصائر النصيرية » ، بتعليق الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده ، القاهرة سنة ١٨٩٨ .
- ابن سينا : « الاشارات والتنبيهات » طبع فوجية ، لندن سنة ١٨٩٢ .
- ابن سينا : « الشفاء » ، طبع طهران .
- ابن سينا : « النجاة » ، القاهرة سنة ١٩١٣ .
- عباس محمود العقاد : « فرنسيس باكون : مجرب العلم والحياة » ، القاهرة سنة ١٩٤٥ .
- عثمان أمين : « الفلسفة الرواقية » ، الطبعة الثانية ، القاهرة سنة ١٩٥٨ .
- عثمان أمين : « محاولات فلسفية » الطبعة الثانية ، القاهرة سنة ١٩٦٧ .
- عثمان أمين : « شيلر » ، القاهرة ١٩٥٨ .
- عثمان أمين : « رواد المثالية فى الفلسفة الغربية » ، القاهرة ١٩٦٧ .
- الغزالى : « مقاصد الفلاسفة » ، القاهرة سنة ١٣٣٢ هـ .
- الغزالى : « المنقذ من الضلال » ، القاهرة سنة ١٣٠٩ هـ .
- الفارابى : « احصاء العلوم » ، بتحقيقنا وتقديمنا ( الطبعة الثالثة ) ، القاهرة سنة ١٩٦٨ .
- مصطفى عبد الرازق : « فيلسوف العرب والمعلم الثانى » ، القاهرة سنة ١٩٤٥ .
- « مجلة المقتطف » عدد يوليو سنة ١٩٤٢ ص ٢٥٢ بع .



(و) مراجع أشرنا إليها في مقدمة الطبعة الخامسة :

**Cahiers de Royaumont, Philosophie No. 11**  
(Les Editions de Minuit) Paris 1957.

Roger Lefèvre, **Le Criticisme de Descartes**,  
Paris (P.U.F.) 1958.

Roger Lefèvre, **L'Humanisme de Descartes**,  
Paris (P.U.F.) 1958.

(ز) مراجع وردت في الطبعة السادسة :

G. Duhamel, **Les Confessions sans Pénitence**. Paris (Plon) 1941.

H. Bergson, **Ecrits et paroles**, t., III Paris 1959.

## الکشاف

## ۱ - اسماء الاعلام

André Bridoux	بریدو	( ۱ )	
Buss	بس		أبيقور
Pascal	بسکال	Epicure	أدام ( شارل )
Blanchet	بلانشیه	Ch. Adam	أرسطو
Boisson	بواسون ( الأب )	Aristote	أرنو
E. Boutroux	بوترو ( امیل )	Arnauld	اسبیناس
Bourdin	بوردان	Espinas	أوغسطين ( القديس )
Port-Royal	بور رویال	St. Augustin	افلاطون
Fox Bourne	بورن ( فکس )	Platon	الافلاطونيون
Burman	بورمان	Les Platoniciens	اقلیدس
Bossuet	بوسویه	Euclide	الان
Buitendijk	بويتندجک	Alain	البیر نصری
F. Bouillier	بوییه ( ف )	Alquié	الکيهه ( فردینان )
Ch. Péguy	بیجی ( شارل )	Elisabeth	الیزابت
Maine de Biran	مین دو بیران	St. Anselme	السلام ( القديس )
Pyrrhon	پیرون	Einstein	اینشتین
Beeckman	بیکمان		
Roger Bacon	بیکون ( روجر )		
Francis Bacon	بیکون ( فرنسیس )	( پ )	
Pierre Bayle	بیل ( بییر )		
	( ت )		
Tannery	تانری	A. Barbier	باربیه ( الفرد )
Tremsaygues	ترمزایج	Pasteur	باستیر
Tschirnhaus	تشرنهاوس	Victor Basch	باش ( فکتور )
St. Thomas	توما ( القديس )	Baumgarten	باومجارتن
	( ج )	Albert Bayet	باییه ( البیر )
Garnier	جارنییه	Adrien Baillet	باییه ( أدريان )
Galilée	جالیلو	Brasset	براسیه
		Bergson	برجسون
		Berkeley	برکلی
		Emile Bréhier	برهیه ( امیل )
		Brochard	بروشار
		Brunetière	برونتیر
		Brunschvicg	برنشفیک

Roberval	روبرفال	Gibson	جیسون ( بویس )
Réneri	رنری	Boyce	
Renouvier	رنوفیه	Gassendi	جسنندی
L. Roth	روث ( لیون )	E. Goblott	جوبلو ( آدمون )
Albert Rivaud	ریفو ( البیر )	Geulinx	جولنکس
Abel Rey	ری ( ابل )	Goliuss	جولیوس
Richet	ریشیه	Gouhier	جوهیه

(س)

سارتر ( جان بول )	
Jean Paul Sartre	
Saleilles	سالی
الساوی ( عمر بن سهلان )	
Spinoza	اسبیوزا
سمیث ( نورمان کمپ )	
N.K. Smith	
Sorbière	سوربیه
Sirven	سرفن
سروریه ( کرنلیا )	
Cornelia Serrurier	
Socrate	سقراط
Secrétan	سکرتان
Sénèque	سینکا
سکتوس امبریقوس	
Sextus Empiricus	
مدام دوسفنیه	
Mme. de Sévigné	
G. Sorel	سوریل ( جورج )
J. Simon	سیمون ( جول )
ابن سینا	

(ش)

Charlet	شارلیه
Chandoux	شاندو
Chanut	شانو
Charron	شرون
J. Chevalier	شفالیه ( جاک )

Gibson	جیسون ( بویس )
Boyce	
Gassendi	جسنندی
E. Goblott	جوبلو ( آدمون )
Geulinx	جولنکس
Goliuss	جولیوس
Gouhier	جوهیه
Gilbert	جیبیر
E. Gilson	جیلسون
W. James	جیمس ( ولیم )

( د )

Darwin	داروین
رفو دالون	
O. Revault d'Allonnas	
V. Delbos	دلبوس ( فکتور )
Ducassé	دوکاسیه
d'Alembert	دالمبر
De Bérulle	دویرول ( کردینال )
De la Forge	دولافورج
دولوین ( دوق )	
Duc de Luynes	
G. Dumas	جورج دوما
M. de Nassau	دوناسو
G. Duhamel	جورج دوهمل
Didérot	دیدرو
L. de Vinci	لوناردی فنشی
Dinet	دینه ( الپ )

( د )

E. Rabier	رابیه
راموس	
Ramus (Pierre de la Ramée	
Regius	رجیوس
رسل ( برتراند )	
Bertrand Russell	
Stoiciens	الرواقیون

دوکاری ( فوشیه )	شیلر ( ف . ک . س . )
Foucher de Careil	F.C.S Schiller
Kant کانط	Schelling شلنج
Canguilhem کانجیلم	Sshooten شو تن
Kepler کبلر	Cicéron شیشرون
کرسٹین ( ملکہ السويد )	
Christine	(ع)
Croce کروتشه	
Clerselier کلرسلیه	عباس العقاد
Clauberg کلوبرج	عثمان امین
کمت ( اوجست )	
Auguste Comte	(غ)
Condillac کندياک	
V. Cousin فکتور کوزان	
آموس کومنیوس	الغزالی
Amos Comenius	(ف)
G. Cohen جستاف کوهین	
( ج )	Vanini فانینی
	Vottier فاتییه
	الفارابی
J. Laporte لابورت ( جان )	Faguel فاجیه
Laberthonnière لابرتونییر	فردریک الخامس
La Fontaine لافونتین	فردیناند الثانی
A. Lalande لالند	Fermat فرما
Lanson لانسون	Fichte فشته
La Mettrie لامتری	Voltaire فلنیر
Maxime Leroy مکسیم لروا	Feld فلد
Lévy-Bruhl لفی برول	Vleechauwer فلیشاور
Luther لوثر	Fénelon فنلون
G. Lewis لفیس ( ج )	Votius قوتیوس
Locke لوك	Fontenelle فونتئل
Lucrece لوکریتیوس	فوییه ( الفرد )
Liard لیار	Alfred Fouillée
Leibniz لیبنتز	Kuno Fischer کونو فیشر
	Vico فیکو
( م )	
J. Marítain ماریتان ( جاک )	( ک )
Malebranche مالبرانیش	Catérus کاتروس



M. Néel	نیل ( مرجریت )	Mersenne	مرسن ( الأب )
Newton	نیوتن		محمد اقبال
			محمد عبده
	( هـ )		محمود الخضیری
			مرقص آرویلیوس
Paul Hazard	هازار ( بول )	Marc-Aurèle	مصطفی عبد الرازق
Hamelin	هاملان		مکیافلی
Hegel	هیگل	Machiavel	منتسکیو
Huxley	هکسلی	Montesquieu	منتنی
Hélvétius	هلفسیوس	Montaigne	موروس
Hobbes	هوبز	Morus	جون ستيوارت میل
E. Husserl	هوسرل ( ادموند )	J. S. Mill	میلان ( الأب )
Huygens	هویجنز	Mesland	مینار ( پیر )
Heidegger	هیدجر	P. Mesnard	
Hume	هیوم		

## ( ی )

K. Jaspers	یاسپرس ( کارل )
	یعقوب فام
	یوسف کرم

## ( ن )

Natorp	ناترب
Nicole	نیکول

## ٢ - المسائل والمصطلحات الفلسفية

Synthétique	تأليفية ( قضية )	( ١ )	
Méditation	تأمل	Enumération	احصاء
Analyse	تحليل	Morale	أخلاق
Analytique	تحليلية ( قضية )	Morale provisoire	أخلاق مؤقتة
Expérience	تجربة	Volonté ( حرية )	ارادة ( أنظر : حرية )
Ordre	ترتيب	Volontaristes	اراديون
Concepts	بصورات	Esprits-animaux	أرواح حيوانية
Distinction	تمييز		استقراء ( أنظر : احصاء )
		Induction	
		Déduction	استنباط
	( ث )	Le Platonisme	الافلاطونية
			الافلاطونية الجديدة
Dualisme	ثنائية	Le Néoplatonisme	
	( ج )	Confusion	التباس
		Dieu	الله
Dialectique	جدل	La Véracité divine	الصدق الالهي
Esthétique	الجمال ( علم )	La Garantie divine	الضمان الالهي
Substance	جوهر	Mécanisme	آلية
Monade	جوهر فرد		آلية الحيوان ( نظرية )
	الجهل بموضوع الكلام	Les Bêtes machines	
Ignoratio elenchi		Etendue	امتداد
		Attention	انتباه
	( ح )		انطولوجي ( دليل )
		Preuve ontologique	
Intution	حس	Passions de l'âme	الانية
Mouvement	حركة	Le moi	انفعالات النفس
Liberté	حرية ( الارادة )	a priori	أولاني
	حرية الاستواء		( ب )
Liberté d'Indifférence			
Le sensualisme	مذهب الحسيات	Evidence	بداهة
Vérité, Réalité	حق ، حقيقة	Pragmatisme	براجماتية
Vérités éternelles	الحقائق الأبدية		
Jugement	حكم		( ت )
Sagesse	حكمة	Synthèse	تأليف
Vie	حياة		

## ( ص )

صدق الله ( أنظر : الله )  
 La Véracité divine  
 الصفة الأولى  
 Qualités secondes الصفات الثانية

## ( ط )

Natures simples الطبائع البسيطة

## ( ع )

La raison العقل  
 Rationalisme العقلانية  
 العقل الصريح ، السليم  
 Le bon sens  
 Science العلم  
 Cause علته

## ( غ )

La glande pinéale الغدة الصنوبرية  
 Obscurité الغموض

## ( ف )

Espace الفضاء  
 Pensée الفكر  
 Idée الفكرة  
 فكرة مفطورة ( فى النفس )  
 Idée innée  
 فكرة واضحة متميزة  
 Idée claire et distincte  
 Physique الفيزيكا  
 Phénoménologie فينومنولوجيا

## ( خ )

Erreur خطأ  
 Vide خلاء

## ( د )

Cercle دور ( منطقي )  
 الدور الديكارتي  
 Le Cercle cartésien  
 Cartésianisme الديكارتيية

## ( ذ )

Le sujet, Le moi الذات  
 L'esprit الذهن

## ( ر )

الرياضيات الكلية  
 Mathématique Universelle

## ( س )

سماحة ، كسرم النفس ،  
 Générosité أريحيه

## ( ش )

Doute الشك  
 Doubt hyperbolique شك مغالى فيه  
 Sceptiques الشكاك ، الارتيابيون  
 Le morceau de cire قطعة الشمع  
 Res cogitans شى مفكر  
 Res extensa شى ممتد  
 Le malin génie الشيطان الماكر

Plein	ملاء	( ق )
Occasionalisme	المناسبات ( مذهب )	
Logique	منطق	Syllogisme قياس ( منطقي )
Méthode	منهج	قياس مستتر ( مضمور )
Métaphysique	ميتافيزيقا	Enthymème

## ( ن )

Relatif	نسبي
L'âme	النفس
Criticisme	النقد ، النقدية
Lumière de la raison	نور العقل
Lumière naturelle	النور الفطري

## ( هـ )

Identité	هوية
Principe d'Identité	مبدأ الهوية

## ( و )

Le Monisme	الواحدية
Réel	واقعي
Clarté	الوضوح
Existence	وجود
Existentialisme	الوجودية
Existentialistes	الوجوديون
Panthéisme	وحدة الوجود
La conscience	الوعي

## ( ي )

Certitude	يقين
Certain	يفيني

## ( ك )

Parfait	الكامل
L'être	الكائن ، الكينونة
Le Cogito	انكوجيتو

## ( ل )

Agnostiques	اللاادريون
Infini	اللامتناهي
Indéfini	لا محدود
Inconscient	اللاوعي

## ( م )

Matière	مادة
Extension	الماسدق ( في المنطق )
Essence	ماهية
Principe	مبدأ
Principe d'identité	مبدأ الهوية
Idéalisme	المثالية
Scolastiques	المدرسية ، المدرسيون
Doctrine	مذهب
Rationalisme	المذهب العقلي
Absolu	مطلق
	انفهوم ( في المنطق )

Com préhension

Critère	معيار
Mesure	مقياس





## فهرس لمواد الكتاب

صفحة	
٧	مقدمة الطبعة الأولى
١٠	مقدمة الطبعة الثانية
١٢	مقدمة الطبعة الثالثة
١٥	مقدمة الطبعة الرابعة
١٨	مقدمة الطبعة الخامسة
٢١	مقدمة الطبعة السادسة

### الباب الأول

#### سيرة ديكارت

٣٣	الفصل الأول : شباب ديكارت واسفاره
	الفصل الثانى : ديكارت منذ سفره الى هولندا حتى ظهور
٤٦	« المقال فى المنهج »
٥٥	الفصل الثالث : ديكارت منذ « المقال فى المنهج » حتى وفاته
٦٤	الفصل الرابع : شخصية ديكارت

### الباب الثانى

#### منهج ديكارت

٧٧	الفصل الأول : ضرورة المنهج وماهيته
٩٢	الفصل الثانى : قواعد المنهج الديكارتى
١٠٥	الفصل الثالث : خصائص المنهج الديكارتى
١١٦	الفصل الرابع : الشك المنهجى
١٢٣	الفصل الخامس : نظرات فى « المقال فى المنهج »

### الباب الثالث

#### فلسفة ديكارت

١٤٧	مقدمة : فى الميتافيزيقا الديكارتية
١٥٠	الفصل الأول : اليقين الأول : وجود النفس
١٦٢	الفصل الثانى : اليقين الثانى : وجود الله
١٨١	الفصل الثالث : الله : صفاته وأفعاله

## صفحة

١٩٨	الفصل الرابع : اليقين الثالث وجود العالم
٢١٣	الفصل الخامس : عود الى الانسان
٢٢٣	الفصل السادس : مذهب الأخلاق
٢٣٣	الفصل السابع : نظرية الجمال
٢٤٥	الفصل الثامن : نظرية الاجتماع

### الباب الرابع ديكارت وتأويلات فلسفته

٢٥٣	الفصل الأول : التأويلات
٢٦٣	الفصل الثاني : النظر في التأويلات
٢٧٣	الفصل الثالث : الدراسات الديكارتية
٢٨١	الفصل الرابع : الحكمة الديكارتية

## خاتمة

٢٩٣	الفصل الأول : ديكارت والتجديد الفلسفي
٣٠٧	الفصل الثاني : الفلسفة الديكارتية وآثارها

## المراجع

٣٢٩	١ - مؤلفات ديكارت
٣٣١	٢ - مراجع لدراسة ديكارت وفلسفته

## الكشاف

٣٤١	١ - أسماء الأعلام
٣٤٥	٢ - المسائل والمصطلحات الفلسفية

### من مؤلفات الدكتور عثمان أمين

- « ديكارت » ، الطبعة الاولى القاهرة ١٩٤٢ • الطبعة السادسة . مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٩ •
- « شخصيات ومذاهب فلسفية » ( دار احياء الكتب العربية ) القاهرة ١٩٤٤ •
- « محمد عبده » ( دار احياء الكتب العربية ) القاهرة ١٩٤٥ •
- « محمد عبده : آراؤه الفلسفية والدينية » ( بالفرنسية ) القاهرة ١٩٤٤ •
- « الفلسفة الرواقية » الطبعة الثانية ( مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٨ ) القاهرة ١٩٤٥ •
- « دفاع عن العلم » لأبير باييه ( دار احياء الكتب العربية ) القاهرة ١٩٤٨ •
- « احصاء العلوم » للفارابى ، الطبعة الثالثة • الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٨ •
- « مشروع للسلام الدائم » للفيلسوف كانط ( مكتبة الانجلو المصرية ) الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٧ •
- « نحو جامعات أفضل » ( مكتبة الانجلو المصرية ) القاهرة ١٩٥٢ •
- « محاولات فلسفية » الطبعة الثانية ، ( مكتبة الانجلو المصرية ) القاهرة ١٩٦٨ •
- « رائد الفكر المصرى » القاهرة ١٩٥٥ الطبعة الثانية ( مكتبة الانجلو المصرية ١٩٦٥ ) •
- « التأملات » لديكارت ، الطبعة الرابعة ( مكتبة الأنجلو المصرية ) القاهرة ١٩٦٩ •



- ١٠. « تلخيص ما بعد الطبيعة » لابن رشد ( ادارة الثقافة ) القاهرة  
١٩٥٨ .
- « أضواء على الفلسفة الاسلامية المعاصرة » ( بالانجليزية ) مكتبة النهضة  
المصرية ، القاهرة ١٩٥٨ .
- « الرواقية والفكر الاسلامي » ( بالفرنسية ) المجلة التوماوية ، باريس  
١٩٥٩ .
- « مبادئ الفلسفة » لديكارت ( مكتبة النهضة العربية ١٩٦٠ )
- « رواد الوعي الانساني في الشرق الاسلامي » القاهرة ١٩٦١ .
- « مستقبل الانسانية » لياسيرز ( الدار القومية ١٩٦٣ ) .
- « في الفلسفة والشعر » لهيدجر ( الدار القومية ١٩٦٤ ) .
- « الجوانية : أصول وعقيدة وفلسفة ثورة » ( دار القلم ١٩٦٥ ) .
- « رواد المثالية في الفلسفة الغربية » دار المعارف ١٩٦٧ .
- « فلسفة اللغة العربية » ( المكتبة الثقافية ١٩٦٥ ) .
- « نظرات في فكر العقاد » ( المكتبة الثقافية ١٩٦٥ ) .
- « في اللغة والفكر » معهد البحوث والدراسات العربية القاهرة ١٩٦٧ .







مكتبة الإسكندرية



Bibliotheca Alexandrina



0547022